Exeg. 1182 hb/(1 Wendt

Die
Lehre Jesu.

Von

Dr. H. H. Wendt,
ord. Professor der Theologie in Heidelberg.

Erster Theil.

Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu.

Preis: 7 M.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1886.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

MEYER'S KOMMENTAR.

Kritisch-exegetischer Kommentar
über das
Neue Testament
von **Dr. H. A. W. Meyer.**

				Mk.	Pf.		Mk.	Pf.
I.	1.	Evangelium Matthäi, neu bearb. v. Dr. Bernh. Weiss.	7. Aufl.	8	—	gebunden	9	60
—	2.	Evangelium Marci et Lucae, desgl.	7. Aufl.	8	—	gebunden	9	60
II.		Evangelium Johannis, desgl.	6. Aufl.	8	—	gebunden	9	60
III.		Apostelgeschichte, neu bearb. von Dr. H. H. Wendt.	5. Aufl.	7	—	gebunden	8	60
IV.		Römerbrief, neu bearb. v. Dr. Bernh. Weiss. . . .	7. Aufl.	8	—	gebunden	9	60
V.		Erster Korintherbrief, neu bearb. v. Dr. G. Heinrici.	6. Aufl.	6	—	gebunden	7	60
VI.		Zweiter Korintherbrief, desgl.	6. Aufl.	5	—	gebunden	6	60
VII.		Galaterbrief, neu bearb. v. Dr. Fr. Sieffert. . . .	6. Aufl.	4	60	gebunden	6	20
VIII.		Epheserbrief, bearb. v. Dr. Wold. Schmidt. . . .	5. Aufl.	4	—	gebunden	5	60
IX.		Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon. .	4. Aufl.	5	—	gebunden	6	60
X.		Briefe an die Thessalonicher, von Dr. G. Lünemann.	4. Aufl.	3	—	zusammen gebunden	10	—
XI.		Briefe an Timotheus und Titus, bearb. v. Dr. B. Weiss.	[illegible] Aufl.	5	40			
XII.		Briefe Petri und Judae, von Dr. J. E. Huther.	4. Aufl.	5	40	gebunden	7	—
XIII.		Der Brief an die Hebräer, von Dr. G. Lünemann.	[illegible] Aufl.	5	60	gebunden	7	20
XIV.		Die Briefe des Johannes, von Dr. J. E. Huther.	[illegible] Aufl.	4	—	zusammen gebunden	[illegible]	[illegible]
XV.		Der Brief des Jacobus, neu bearb. v. Dr. W. Beyschlag.	[illegible] Aufl.	[illegible]	—			
XVI.		Die Offenbarung Johannis, v. Dr. Fried. Düsterdieck.	[illegible] Aufl.	[illegible]	—	gebunden	[illegible]	[illegible]

Für Abnehmer des vollständigen Kommentars in [illegible] Bänden haben wir den Ladenpreis von 97 Mark 60 Pf. auf **70 Mark** *(in 15 eleganten und soliden Leder-Einbänden 24 Mark mehr) bis auf Widerruf ermässigt. Bei successiver Anschaffung hat dieser Preis indess keine Geltung.*

Den Besitzern brochirter Bände stellen wir Einbanddecken zur Verfügung, welche durch jede Buchhandlung zum Preise von 90 Pfennigen zu beziehen sind.

Luthers 95 Thesen
und ihre
dogmenhistorischen Voraussetzungen
von
Dr. Eduard Bratke.

22 Bog. gr. 8. 1884. Preis 6 Mark.

„Ein treffliches Buch, auf solidester Quellenforschung ruhend und ganz sine ira et studio geschrieben". (Litterar. Wegweiser f. d. evangel. Pfarrhaus XXIV. 3.)

Exeg. 1182 hb/(1

Die Lehre Jesu.

Von

Dr. H. H. Wendt,
ord. Professor der Theologie in Heidelberg.

Erster Theil.

Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu.

Göttingen,
Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.
1886.

94 H

wbg/52/87

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Der hochwürdigen

theologischen Facultät

der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen

in herzlicher Dankbarkeit
für alle von ihr erfahrene Förderung,
insbesondere für die am 10. November 1883 von ihr
empfangene theologische Doctorwürde,

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Mein Unternehmen, auf Grund einer kritischen Untersuchung der evangelischen Quellenberichte die Lehre Jesu darzustellen, bedarf wohl keiner besonderen Rechtfertigung. Solange das Urtheil der christlichen Kirche Geltung hat und behalten soll, dass Jesus in seiner geschichtlichen Wirksamkeit zur Verkündigung und Begründung des Reiches Gottes die vollkommene Offenbarung Gottes an die Menschen gewesen ist, an welcher wir alle religiösen Erkenntnisse zu normiren haben, muss die Erforschung des geschichtlichen Bestandes der Lehrwirksamkeit Jesu eine Hauptaufgabe der Theologie bilden; sie muss der Mittelpunkt aller exegetischen und die Grundlage aller systematischen Arbeit sein. Ich hoffe, durch erneute Untersuchung unserer Quellen über die Lehre Jesu und dann durch consequente Verwerthung derjenigen Quellen, welche sich als die ursprünglichsten herausstellen, auch meinerseits etwas zur richtigen Auffassung des Gesammtbildes und der einzelnen Züge der Lehre Jesu beitragen zu können.

Meine ursprüngliche Absicht war, den vorliegenden ersten Theil meiner Arbeit erst in Verbindung mit dem zweiten Theile, welcher die systematische Darstellung des Inhaltes der Lehre Jesu auf Grund der im ersten Theile untersuchten evangelischen Quellenberichte geben soll, zu veröffentlichen. Durch diese Verbindung wollte ich die Zweckbeziehung meiner kritischen Untersuchungen auf das Problem des rechten geschichtlichen Verständnisses der Lehre Jesu möglichst deutlich hervorheben; zugleich aber sollte der zweite Theil für die kritischen Untersuchungen des ersten Theiles den nothwendigen Abschluss bilden. Denn die Einheitlichkeit des Bildes von der Lehre Jesu, wie man es auf Grund derjenigen Quellenberichte gewinnt, welche

ich als die ursprünglichen und authentischen beurtheilen zu müssen glaube, muss die Probe auf die Richtigkeit dieser kritischen Beurtheilung bilden.

Dass ich diese ursprüngliche Absicht aufgegeben habe und jetzt zunächst die kritische Vorarbeit allein darbiete, ist dadurch veranlasst, dass der Uebergang in einen neuen Wirkungskreis mir die Vollziehung anderer Arbeiten jetzt zur ersten Pflicht macht und mich nöthigt, die Fortarbeit an dem zweiten Theile dieses Werkes zu unterbrechen. Ich halte zwar an der bestimmten Hoffnung fest, dass diese Unterbrechung nur eine verhältnissmässig kurze sein wird und dass ich den zweiten Theil, welcher zur Hälfte bereits fertig ist, bald werde ganz zum Abschlusse bringen können. Aber es erscheint mir unter den angegebenen Umständen doch wünschenswerth, jetzt den ersten Theil, welcher immerhin ein relativ selbständiges Ganzes bildet, vorläufig allein ausgehen zu lassen. Eine an ihn sich anknüpfende Beurtheilung meiner kritischen Untersuchungen durch Andere kann mir für die weitere Ausarbeitung des zweiten Theiles vielleicht von grossem Werthe sein.

Bei der Veröffentlichung dieser kritischen Untersuchungen über die Evangelien durchkreuzen sich in mir Zaghaftigkeit und gutes Vertrauen. Die Zaghaftigkeit entspringt der Erkenntniss, wie schwierig die von mir behandelten Probleme sind und wie weit die Anschauungen der theologischen Zeitgenossen über diese Probleme auseinandergehen. Bei so umfassenden und complicirten Problemen wird es nie möglich sein, einen Anderen, welcher schon eine bestimmte Vorstellung über die Lösung derselben mitbringt, durch Erörterung einiger Einzelheiten von seiner Vorstellung abzubringen; nur wenn derselbe sich einmal zur Probe ganz auf einen ihm vorgeschlagenen anderen Standpunkt stellt und vorurtheilsfrei zusieht, wie sich von diesem Standpunkte aus die Lösung des gesammten Problemes bis in alle Einzelheiten ergiebt, ist es möglich, ihn von dem Vorzuge dieser Auffassung vor seiner eigenen früheren zu überzeugen. Wird meine Arbeit solche Leser finden, welche auch dann, wenn sie bisher die Lösung des synoptischen und des johanneischen Problemes ganz anders aufzufassen gewöhnt sind, doch eine ernstliche Probe mit der von mir vertretenen

Auffassung anzustellen sich nicht scheuen? — Mein gutes Vertrauen entspringt dem Bewusstsein, dass ich mich bei meinen kritischen Untersuchungen auf den Boden der geschichtlichen Entwicklung zu stellen gesucht habe, in welcher die Bearbeitung der durch unsere Evangelien dargebotenen Probleme bisher begriffen gewesen ist. Wenn man jetzt die Geschichte der Evangelienkritik, wie sie sich seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts vollzogen hat, überschaut, muss man dem Eindrucke Raum geben, dass hier nicht etwa blos eine bunte Summe verfehlter Experimente vorliegt, sondern ein allmählich fortschreitender Entwicklungsprocess, bei welchem die verschiedenen Momente, die zur vollständigen Lösung der verwickelten Probleme in Betracht gezogen werden mussten, nach einander zur Geltung gekommen sind, und zwar so, dass in der Regel die Reaction gegen die einseitig übertriebene Geltendmachung des einen Momentes auf die richtige Beachtung anderer Momente hingeleitet hat. Das dankbare Bewusstsein, an diesem Entwicklungsprocesse gelernt zu haben, giebt mir die Hoffnung, dass meine Arbeit nicht ganz fehlgegangen ist und dass dasjenige, was in ihr richtig ist, auch über kurz oder lang Anerkennung finden wird.

Erst nachdem die ersten Bogen dieses Bandes, auf denen das Marcusevangelium besprochen ist, bereits fertig gedruckt waren, bin ich durch die Anzeige A. Harnack's in der Theol. Literaturzeitung 1885, No. 12 S. 277 ff., auf das zu den nach Wien gekommenen Papyrus von Fajjum gehörige Fragment hingewiesen worden, in welchem G. Bickell (ein Papyrusfragment eines nichtkanonischen Evangeliums, in der Zeitschrift für katholische Theologie 1885, III, S. 498 ff.) den Rest eines uralten, nichtkanonischen Evangeliums aufgefunden zu haben meint. Weil ich es an passenderem Orte nicht mehr konnte, sei es mir gestattet, hier kurz meine Stellung zu diesem interessanten Funde zu bezeichnen. Das Fragment giebt eine Parallele zu der Erzählung Mt. 26, 30. 31. 33. Mc. 14, 26. 27. 29. Der Text zeigt mit Marcus grössere Verwandtschaft als mit Matthäus, nimmt aber doch von Marcus und Matthäus einen weiteren Abstand ein, als diese beiden von einander einnehmen. Und zwar besteht diese Verschiedenheit wesentlich darin, dass einerseits die Darstellung kürzer und prägnanter ist und anderer-

seits einzelne Ausdrücke mehr profanen Sprachgepräges an Stelle der feierlicheren Ausdrücke in unseren Evangelien gebraucht sind. Auf eben diese Eigenthümlichkeiten nun begründen Bickell und Harnack ihr Urtheil, dass der Text dieses Fragmentes wahrscheinlich nicht eine im Verhältniss zu unserem Marcus und Matthäus secundäre, sondern vielmehr eine ältere, dem Anfange der Evangelienliteratur zugehörige Ueberlieferung darstelle. Diesem Schlusse glaube ich nicht zustimmen zu dürfen. Ich möchte darauf hinweisen, dass wir die gleichen eigenthümlichen Symptome, wie in dem Texte dieses Fragmentes, auch in der Erzählung des Hebräerevangeliums von dem zu Jesus kommenden Reichen finden (Origines in Matth. Tom. XV, 14), indem hier die Unterhaltung Jesu mit dem Reichen in sehr viel kürzerer Fassung als in unseren Evangelien gegeben wird und dann die recht profane Wendung folgt: „coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei.“ Wollte man aus diesen Symptomen folgern, dass das Hebräerevangelium oder wenigstens dieses Stück desselben eine im Verhältniss zu unseren evangelischen Berichten ältere Ueberlieferung darstelle, so würde man doch einen Fehlschluss begehen; diese Art von Symptomen kann auch gerade bei der späteren, secundären Ueberlieferung vorkommen. Deshalb finde ich in jenem Fragmente von Fajjum keinen genügenden Anlass, die Anschauung von der Entstehung und den Quellen unseres zweiten Evangeliums, welche ich mit Hülfe der in diesem Evangelium selbst liegenden Indicien zu gewinnen gesucht habe, aufzuheben oder zu modificiren, urtheile vielmehr, dass wir in jenem Fragmente wohl das Ueberbleibsel einer apokryphen Bearbeitung unserer Evangelien, nach Art des Hebräer- oder Aegyptierevangeliums, oder vielleicht ein zu einer Homilie gehöriges, gedächtnissmässig gegebenes Citat zu sehen haben.

Heidelberg, den 16. October 1885.

H. H. Wendt.

Inhaltsübersicht.

Erster Abschnitt. **Das Marcusevangelium.**

Seite

Cap. 1. Die Priorität des Marcusevangeliums vor unserem ersten und dritten Evangelium 1
Cap. 2. Die Composition und Entstehung des Marcusevangeliums 9

Zweiter Abschnitt. **Die Matthäuslogia.**

Cap. 1. Der Inhalt der Matthäuslogia 44
Cap. 2. Das Verhältniss der Matthäuslogia zum Marcusevangelium 191

Dritter Abschnitt **Unser erstes u. drittes Evangelium.** 206

Vierter Abschnitt. **Das Johannesevangelium.**

Cap. 1. Die aufzustellende Theilungshypothese 215
Cap. 2. Die Unterbrechungen ursprünglicher Zusammenhänge im vierten Evangelium 219
Cap. 3. Die Incongruenzen der religiösen Anschauung im vierten Evangelium 238
Cap. 4. Die Ausscheidung der Quellenstücke aus dem vierten Evangelium 258
Cap. 5. Der geschichtliche Werth und die Herkunft der im vierten Evangelium bearbeiteten Quellenschrift . . 285
Cap. 6. Der geschichtliche Werth, die Herkunft und der Zweck der Bearbeitung der Quellenschrift im vierten Evangelium 311

Anhang. **Die ausserhalb der Evangelien überlieferten Aussprüche Jesu** 343

Inhaltsübersicht

Erster Abschnitt. Das Marcusevangelium.

Seite

Cap. 1. Die Priorität des Marcusevangeliums vor unserem ersten und dritten Evangelium 1

Cap. 2. Die Composition und Entstehung des Marcusevangeliums [illegible]

Zweiter Abschnitt. Die Matthäuslogia.

Cap. 1. Der Inhalt der Matthäuslogia 44

Cap. 2. Das Verhältniss der Matthäuslogia zum Marcusevangelium 191

Dritter Abschnitt. Unser erstes und drittes Evangelium. 264

[illegible] Abschnitt. Das Johannesevangelium.

Cap. 1. [illegible] Quellenhypothese [illegible]

Cap. 2. [illegible] Unterscheidungen ursprünglicher Zusammenhänge im vierten Evangelium [illegible]

Cap. 3. Die Bedingungen der subjectiven Anschauung im vierten Evangelium [illegible]

Cap. 4. Die Ausscheidung der Quellenstücke aus dem vierten Evangelium 258

Cap. 5. Der geschichtliche Werth und die Herkunft der im vierten Evangelium bearbeiteten Quellenschrift 284

Cap. 6. Der geschichtliche Werth, die Herkunft und der Zweck der Bearbeitung der Quellenschrift im vierten Evangelium 311

[illegible] Die Grundzüge der Evangelien [illegible] evangelische Leben [illegible]

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Erster Abschnitt.

Das Marcusevangelium.

Cap. 1. Die Priorität des Marcusevangeliums vor unserem ersten und dritten Evangelium.

Unter den Ergebnissen der auf die synoptische Frage gerichteten Arbeiten nimmt wohl den ersten Platz die Erkenntniss ein, dass das Marcusevangelium eine Quelle für unser erstes und drittes Evangelium gewesen ist. So langsam nur diese Marcushypothese seit ihrer ersten Aufstellung durch Storr [1]) sich hat weitere Bahn brechen können, so siegreich hat sie sich doch auf dem Plane behauptet, und auch die sie modificirende Auffassung, dass nicht das uns vorliegende zweite Evangelium, sondern ein in diesem nur am treuesten wiedergegebenes Urmarcusevangelium die Quelle jener beiden anderen Evangelien gewesen sei, hat mehr und mehr der Ueberzeugung weichen müssen, dass doch unser Marcusevangelium, höchstens mit geringfügigen Abweichungen, den beiden anderen vorgelegen habe. Es ist nicht nöthig, das ganze Beweismaterial, welches von früheren Forschern zur Stütze der Marcushypothese beigebracht ist, hier noch einmal vorzuführen und von Neuem zu zeigen, dass sich die Hypothese bis in's Detail ohne Schwierigkeit durchführen lässt [2]). Doch halte ich es für zweckmässig,

[1]) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, Tübingen 1786.

[2]) Zu verweisen ist namentlich auf Wilke, der Urevangelist, Dresden 1838; Weisse, die evangelische Geschichte, Leipzig 1838; die

wenigstens auf eine gewisse Gruppe von Erscheinungen, welche als vorzugsweise beweiskräftig für die Priorität des Marcusevangeliums speciell vor dem Matthäusevangelium erscheint, hinzuweisen, um den Ausgangspunkt der ganzen folgenden Untersuchung gegen sonst mögliche Einwendungen zu sichern.

Wo es sich bei verwandten Texten um die Frage der Priorität handelt, ist es immer schwierig, durch Vergleichung der Ausdrucksweise einzelner Stellen zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen. Denn dieselben Erscheinungen können verschieden beurtheilt werden. Was der Eine für die natürliche, einfache und deshalb ursprünglichere Darstellung erklärt, beurtheilt der Andere als erleichternde Verbesserung des Bearbeiters, und wo der Eine die Schwierigkeit des Originales sieht, welche den Anlass zur Erklärung oder Umdeutung des Bearbeiters gegeben habe, findet der Andere ein Missverständniss oder Ungeschick des secundären Darstellers. Auch darin, dass etwa der eine Text eine bessere Disposition im Ganzen zeigt als der andere, liegt kein zuverlässiges Anzeichen seiner Priorität; denn wie die gute Anordnung bei der bearbeitenden Reproduction zerstört sein kann, so kann sie auch gerade vom Bearbeiter erst hergestellt sein. Ein überzeugender Beweis der Priorität aber ist es, wenn der eine Text in grösseren Zusammenhängen leitende Gesichtspunkte erkennen lässt, welche die Auswahl, Anordnung und Ausführung des Stoffes im Einzelnen bedingt haben, während im parallelen Texte zwar im Allgemeinen die gleiche Auswahl, Anordnung und Ausführung des Stoffes vorliegt, nicht aber die gleichen leitenden Gesichtspunkte gelten, vielmehr einzelne Glieder aus dem Zusammenhange weggelassen sind, welche gemäss jenen Gesichtspunkten für das Ganze erforderlich wären, oder andere neue Glieder hinzugefügt sind, welche zu jenen

Evangelienfrage, Leipzig 1856; Ritschl, über den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien, in den Tübinger theologischen Jahrbüchern 1851, S. 508 ff.; Holtzmann, die synoptischen Evangelien, Leipzig 1863; Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, Gotha 1864; Weiss, zur Entstehungsgeschichte der drei synoptischen Evangelien, in den Studien und Kritiken 1861, S. 29 ff. u. 646 ff.; das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen, Berlin 1872; Volkmar, die Evangelien oder Marcus und die Synopsis, Leipzig 1870.

Gesichtspunkten und deshalb auch zu dem übrigen Zusammenhange nicht passen. Denn aus solchen Weglassungen oder Zuthaten ist ersichtlich, dass ihr Urheber nicht der ursprüngliche Concipient des übrigen Zusammenhanges war. Er hat denselben wiedergegeben, ohne sich seiner vollen Bedeutung bewusst geworden zu sein, und er hat deshalb bei der Wiedergabe solche Modificationen vornehmen können, welche zu dieser Bedeutung nicht im Einklang stehen. Eine Beweisführung dieser letzteren Art ist es nun auch, durch welche sich die Priorität des Marcusevangeliums vor dem Matthäusevangelium feststellen lässt.

In der Geschichtsdarstellung des Marcus findet eine bestimmte Anschauung über die allmähliche Entwicklung der messianischen Anerkennung, welche Jesus gefunden hat, ihren Ausdruck, nämlich die, dass Jesus beim Anfange seines Auftretens weder von Anderen als Messias erkannt worden sei, noch auch sich selbst als solchen ausdrücklich bekannt gemacht habe, dass er vielmehr absichtlich die öffentliche Kundgebung seines Messiastitels zurückgehalten habe, dass er demgemäss auch erst verhältnissmässig spät von seinen Jüngern in seiner Messiaswürde erkannt worden sei, und dass er erst am Schlusse seiner Laufbahn eine öffentliche Anerkennung derselben gestattet habe und selbst direct mit dem Anspruche auf sie hervorgetreten sei. Man kann über die geschichtliche Richtigkeit dieser Anschauung streiten, man kann aber nicht leugnen, dass sie bei Marcus wirklich vorhanden ist und von ihm mit Geflissentlichkeit zur Geltung gebracht wird. Sobald man nur sein Evangelium für sich allein betrachtet und nicht Gedanken aus den übrigen evangelischen Berichten in dasselbe einträgt, springt jene Anschauung deutlich in's Auge. Durch nichts deutet Marcus an, dass der Täufer Jesum als Messias gekannt und bezeichnet habe; nach seinem Berichte hat der Täufer zwar verkündigt, dass demnächst der Messias auftreten werde, aber nicht, dass Jesus dieser Messias sei (1, 7 u. 8), und bei der Taufe Jesu hat nur Jesus selbst die Vision empfangen, welche seine Ausrüstung mit der messianischen Geisteskraft erkennbar machte (1, 10), ebenso wie nur er bei der die Vision begleitenden göttlichen Wortoffenbarung über seine Messianität angeredet ist (1, 11). Marcus schildert dann, wie beim Auftreten Jesu nur

die Dämonischen gemäss ihrer übernatürlichen Geisteskraft Jesum richtig erkannt und als den Geweihten Gottes und Sohn Gottes, d. h. als Messias, kundzumachen versucht hätten, von Jesus aber consequent an dieser Kundmachung verhindert worden seien (1, 24 f. 34; 3, 11 f.; 5, 7 f.), wie dagegen die übrigen Menschen angesichts des aussergewöhnlichen machtvollen Wirkens Jesu zuerst rathlos sich nach der Bedeutung seiner Wirksamkeit und seiner Person gefragt hätten (1, 27; 4, 41; 6, 2 f.) und darauf zwar bestimmte Vorstellungen zur Erklärung derselben gebildet und geäussert hätten, aber theils solche, welche eine völlige Verkennung enthielten (3, 21 f.), theils solche, welche zwar seine prophetische Sendung durch Gott in verschiedenem Sinne anerkannten, aber die Anerkennung seiner Messianität nicht einschlossen (6, 14—16). Marcus hebt weiter die Scene hervor, wie im Unterschiede von dieser allgemeinen Beurtheilung, welche Jesus erfuhr, zuerst in seinem engeren Jüngerkreise durch den Mund des Petrus die Anerkennung seiner Messianität zum Durchbruch gekommen ist (8, 27—29), und er setzt seine Vorstellung von der epochemachenden Bedeutung dieses ersten Messiasbekenntnisses dadurch in's vollste Licht, dass er von diesem Bekenntnisse ab eine neue Wendung in der Lehrverkündigung Jesu eintreten lässt, so dass die Mittheilung dieser Scene einen Haupteinschnitt in seinem Evangelium bezeichnet. Die Mittheilungen Jesu über die Nothwendigkeit seines Leidens und über die Nothwendigkeit des Leidens, Verzichtens und Dienens seiner Jünger, welche das durchschlagende Thema bis 10, 45 bilden, datiren von dem Jüngerbekenntnisse an. Marcus giebt aber auch an, dass Jesus gleich nach jenem ersten Bekenntnisse den Jüngern die Weiterverbreitung ihres Urtheiles über ihn strenge untersagt habe (8, 30), und diesem Verbote entspricht dann die von Marcus später berichtete Thatsache, dass dem Ersten, der ausserhalb des Jüngerkreises Jesum öffentlich als den messianischen Davidssohn anzurufen unternimmt, dem blinden Bettler Bartimäus beim letzten Zuge Jesu von Jericho nach Jerusalem, die Begleiter Jesu diesen Anruf drohend verwehren (10, 46—48). Aber hier schliesst sich nun Jesus nicht der Verwehrung an, welche die Jünger in seinem Sinne vollziehen zu müssen geglaubt hatten; er lässt sich vielmehr auch

die weitere messianische Huldigung gefallen, welche demnächst die ihn begleitenden Volksschaaren anheben, als er selbst durch die dem prophetischen Worte über den Messias entsprechende Form seines Einzuges in Jerusalem seinen Anspruch, die Erfüllung dieses prophetischen Wortes darzustellen, andeutet (11, 1—10). Für die Darstellung des Marcus ist durch die Neuheit dieser Erfahrung, welche Jesus macht, und dieses Verhaltens, welches er ihr gegenüber übt und welches er in seinem Auftreten gegenüber den Hierarchen in Jerusalem fortsetzt, vollständig die Wendung erklärt, welche eben jetzt sein Schicksal in Jerusalem nimmt (11, 18; 12, 12; 14, 1 f.). Erst bei dem letzten Verhöre vor dem Hohenpriester lässt Marcus dann Jesum selbst ausdrücklich die messianische Würde sich beilegen (14, 61 f.), und ungemein wirkungsvoll beschliesst er die Erzählung von dem Kreuzesleiden Jesu durch die Angabe, dass der heidnische Centurio beim Anblicke des Todes Jesu in das Bekenntniss ausgebrochen sei: „dieser Mensch war wahrhaftig Gottes Sohn“ (15, 39).

Der Darstellung unseres ersten Evangeliums liegt nicht dieselbe Anschauung über den Gang der messianischen Anerkennung Jesu zu Grunde. Schon die Geschichte von der Taufe Jesu ist mit der Modification erzählt, dass einerseits der Täufer seine Verwunderung über das Hinkommen Jesu zur Taufe in Worten ausspricht, welche jedenfalls seine Erkenntniss von der in religiöser Beziehung ihm übergeordneten Stellung Jesu verrathen (3, 14), und dass andererseits das die Messianität Jesu bezeugende himmlische Offenbarungswort nicht als Anrede an Jesum, sondern als Aussage über ihn als dritte Person ergeht, im Sinne des Evangelisten also als Anrede an den Täufer (3, 17). Weiter berichtet der Evangelist über mehrere Fälle, in denen Jesus schon vor jenem auch von ihm berichteten Petrusbekenntnisse (16, 16) von verschiedenen Seiten als Messias Anerkennung gefunden hat, und zwar ohne dabei anzudeuten, dass Jesus der Aeusserung dieser Anerkennung Schranken auferlegt habe. Am Schlusse der ersten Gruppe von Machtthaten Jesu, welche er in Cap. 8 u. 9 zusammenstellt, lässt er zwei Blinde Jesum als Davidssohn anrufen (9, 27). Nach der Heilung eines Dämonischen, welche er als den Anlass des pharisäischen Urtheiles, dass Jesus

selbst in dämonischer Kraft wirke, darstellt, lässt er die erstaunten Volkshaufen fragen: „ist dieser nicht etwa der Sohn Davids?“ (12, 23). Nach dem wunderbaren Begegnisse der Jünger mit Jesu auf dem galiläischen See, wo sie den Herrn auf dem Wasser wandeln sehen und sich dann bei seinem Eintreten in ihr Schiff der Sturm legt, lässt er die im Schiffe anwesenden Jünger vor Jesu niederfallen mit dem Bekenntnisse: „du bist wahrhaftig Gottes Sohn!“ (14, 33), während Marcus bei dem gleichen Vorgange nur von einem übermässigen Erstaunen der Jünger berichtet, weil ihr Sinn noch verhärtet gewesen sei (Mc. 6, 51 f.). Auch die Kananäerin aus dem Gebiete von Tyrus und Sidon lässt der erste Evangelist Jesum als Davidssohn anrufen (15, 22), während bei Marcus (7, 26) keine bestimmte Anrede dieses Weibes an Jesum mitgetheilt wird.

Diese offenbare Verschiedenheit der beiden evangelischen Berichterstattungen kann natürlich für sich allein nichts für die Priorität der einen vor der anderen oder gar für die Abhängigkeit der einen von der anderen beweisen, so sehr man freilich geneigt sein wird, die Anschauung des Marcus deshalb für die ursprünglichere zu halten, weil es nach allen Symptomen, welche wir über die geschichtliche Auffassung der Wirksamkeit Jesu am Schlusse der apostolischen Zeit haben, schwer begreiflich wäre, dass sich trotz einer fest gegebenen Ueberlieferung von der frühzeitigen und weitgehenden messianischen Anerkennung Jesu hinterher in secundärer Weise die Vorstellung von einer erst sehr spät und in sehr begrenztem Umfange von Jesu gewonnenen und zugelassenen Anerkennung seiner Messianität gebildet haben sollte. Aber der entscheidende Beweis für die Abhängigkeit des ersten Evangelisten von Marcus liegt darin, dass jener trotz seiner bezeichneten Anschauung viele Mittheilungen in äusserer Uebereinstimmung mit Marcus bringt, welche ganz durch den Zusammenhang der von der seinigen verschiedenen Marcusanschauung bedingt sind und nur von dieser Anschauung aus ihre Erklärung finden. Hierher gehört zuerst die Angabe über ein drohendes Verbot Jesu, ihn kundzumachen (12, 16). Die wörtliche Uebereinstimmung dieser Angabe mit Mc. 3, 12 und ihre gleiche Stellung bei allgemeinen Krankenheilungen Jesu, über welche nach der Erzählung von zwei

Sabbathsconflicten Jesu berichtet wird, machen es evident, dass hier die Angaben der beiden Evangelien in einer literarischen Verwandtschaft zu einander stehen. Nach der Marcusdarstellung richtet sich nun jenes Verbot Jesu speciell an die Dämonischen, welche ihn laut als den Sohn Gottes anrufen, und bei dieser Beziehung ist es im Zusammenhange mit den übrigen Mittheilungen des Marcus über die messianische Anerkennung Jesu vollständig erklärt. Unser erster Evangelist dagegen bringt die Vorstellung, dass die Dämonischen allein Jesum gleich als Messias erkannt hätten, von Jesu aber an der Aeusserung dieser Erkenntniss gehindert seien, sonst nirgends zum Ausdruck, und auch an unserer Stelle lässt er jenes Verbot nicht speciell an Dämonische, welche Jesum als Messias angerufen hätten, aber auch nicht an andere Menschen, welche etwa seine Messianität erkannt hätten, ergehen, sondern an die von Jesu Geheilten im Allgemeinen, so dass es nur den Sinn haben kann, sie sollten Jesum eben nicht als Krankenheiler bekannt machen. Der Evangelist hat das in diesem Sinne gegebene Verbot Jesu zwar dadurch verständlich zu machen gesucht, dass er es als Probe der dem prophetischen Worte Jes. 42, 1 ff. entsprechenden bescheiden stillen Zurückhaltung Jesu beurtheilt (12, 17 ff.); aber man muss doch sagen, dass gerade im Zusammenhange seines Evangeliums, wo schon sowohl die weitest verbreitete Kunde über die Heilwirksamkeit Jesu, als auch ein sonst ganz allgemeines und öffentliches Hervortreten Jesu mit dieser Heilwirksamkeit vorausgesetzt wird (4, 23—25; 9, 26. 31. 33. 35), das Verbot durchaus nicht motivirt erscheint. Es hat zwar seine Analogieen in dem gleichen Verbote Jesu an den geheilten Aussätzigen (8, 4) und an die geheilten Blinden (9, 30); aber in dem ersteren Falle ist dieses Verbot auch wieder nur nach dem Marcusberichte verständlich, nach welchem die Heilung im Hause, also unter Ausschluss der Oeffentlichkeit, vollzogen war (Mc. 1, 43), während sie nach dem Berichte des ersten Evangeliums bei einem Hinabsteigen Jesu vom Berge unter Begleitung grosser Volkshaufen stattgefunden hatte (8, 1), wo durch diesen Umstand die Absicht des Verbotes räthselhaft wird; und in dem anderen Falle drängt sich uns demgemäss ebenfalls das Urtheil auf, dass der Evangelist hier nach einer anderen Quelle eine

Mittheilung gebracht hat, welche in den Rahmen seines sonst gezeichneten Bildes von der Wirksamkeit Jesu nicht hineinpasst. Wir kommen also hinsichtlich der Stelle Mt. 12, 16 zu dem Schlusse, dass hier das Verbot Jesu seine befriedigende Erklärung nur mit Hülfe der Marcusdarstellung findet, und dass es seine Stellung in unserem ersten Evangelium dem Umstande verdankt, dass der Evangelist die Darstellung des Marcus im Allgemeinen reproducirt hat, während er doch die dieser Darstellung zu Grunde liegende Anschauung über die Entwicklung der messianischen Anerkennung Jesu nicht mehr erkannt hat und deshalb auch auf die Bedingtheit einzelner Glieder der Marcusdarstellung durch diese Anschauung nicht aufmerksam gewesen ist. Zu dem gleichen Schlusse führt uns sodann die Berücksichtigung der Erzählung von dem Petrusbekenntnisse. Ebenso wie Marcus lässt der erste Evangelist einerseits diesem Bekenntnisse das Verbot Jesu an seine Jünger folgen, Anderen mitzutheilen, dass er der Messias sei (16, 20), und andererseits von diesem Bekenntnisse an die wichtige Wendung in der Verkündigung Jesu eintreten, dass er die Jünger über die Nothwendigkeit seines messianischen Leidens und über die Nothwendigkeit der Selbstaufopferung aller derer, die ihm nachfolgen wollen, zu belehren beginnt (16, 21 ff.). Die Bedeutsamkeit des Vorganges wird durch die erste Antwort Jesu an Petrus, in welcher sein Bekenntniss auf eine nicht creatürliche, sondern göttliche Eingebung zurückgeführt wird (16, 17), sogar noch ausdrücklicher hervorgehoben als bei Marcus. Aber bei Marcus erscheint sowohl jenes Verbot an die Jünger als auch die hier eintretende Wendung in der Verkündigung Jesu vollständig bedingt durch den Umstand, dass es, abgesehen von den Zurufen der Dämonischen, das erste Messiasbekenntniss ist, welches Jesu hier entgegengebracht wird. In unserem ersten Evangelium gilt dagegen, wie gezeigt wurde, dieser Umstand nicht. Hier erscheint deshalb zuerst das Verbot Jesu auffallend, wo doch Jesus schon vorher mannigfache Anerkennung als Messias gefunden hat, ohne eine öffentliche Kundgebung derselben irgendwie zu hindern; mindestens müssten wir dieses Verbot bei der Stelle 14, 33 erwarten, wo im engeren Jüngerkreise Jesu jene Anerkennung zum ersten Male ihren vollen Ausdruck gefunden hatte. Und ebenso müssten

wir ferner erwarten, dass bei dem dortigen ersten messianischen Bekenntnisse der Jünger die nachdrückliche Werthbeurtheilung dieses Bekenntnisses durch Jesum erfolgt wäre und dass an sie sich jene Wendung in der Verkündigung Jesu angeschlossen hätte. Dass dies nicht der Fall ist, sondern erst das spätere Petrusbekenntniss als der entscheidende Wendepunkt erscheint, erklärt sich uns wieder nur, wenn wir auf den Marcusbericht Rücksicht nehmen, welchen der erste Evangelist wiedergegeben hat, ohne zu bemerken, dass die eigenthümliche Gestalt desselben an diesem Punkte durch den Zusammenhang mit der an anderen Punkten von ihm nicht aufgenommenen Gesammtanschauung des Marcus über die Entwicklung der messianischen Anerkennung Jesu bedingt war.

Cap. 2. Die Composition und Entstehung des Marcusevangeliums.

Wenn es uns aber auch gewiss ist, dass das Marcusevangelium unserem ersten und dritten Evangelium als Quelle zu Grunde gelegen hat, so ist hierdurch allein nur eine relative Höhe des Werthes dieser Schrift sichergestellt, während wir doch ein Interesse haben, nach dem absoluten Werthe zu fragen, welchen wir dieser Schrift als Urkunde über die Lehre Jesu beimessen dürfen. Wie das Evangelium von der Ueberlieferung durchgehends nur einem jüngeren Apostelgefährten zugeschrieben wird, so verräth es auch selbst nirgends den Anspruch, von einem Augenzeugen der berichteten Geschichte verfasst zu sein. Woher hat denn aber der Evangelist den Stoff seiner Mittheilungen gewonnen? Haben wir Grund zu der Annahme, dass er eine wesentlich glaubwürdige Quelle hat verwerthen können und dass er bei dieser Verwerthung mit wesentlicher Treue verfahren ist? Hat er vielleicht mehrere Quellen verschiedener Art und verschiedenen Werthes benutzt?

In der Composition des Evangeliums selbst scheinen mir einige Spuren zu liegen, welche uns über die Quellen des Evangelisten und über die Art seiner Verwendung derselben Aufschluss geben. Indem ich es versuche, diesen Spuren nachzugehen, nehme ich meinen Ausgangspunkt bei der Untersuchung

der Composition der eschatologischen Rede Mc. 13, weil ich hier auf bereits vielseitig anerkannten Ergebnissen früherer Forscher fussen kann. Nach dem Vorgange von Colani[1]) haben besonders Weizsäcker[2]), Pfleiderer[3]) und Weiffenbach[4]) gezeigt, dass bei einer Analyse dieser Rede, beziehungsweise ihrer Parallelen Mt. 24 und Lc. 21, zwei verschiedene, gegen einander selbständige Wortreihen sich ergeben, welche in einander verflochten sind. In der Abgrenzung dieser beiden Wortreihen schliesse ich mich wesentlich an Weiffenbach an, indem ich annehme, dass die eine Reihe aus V. 1—6, 9b—13, 21—23, 28, 29, 32—37, die andere aus V. 7—9a, 14—20, 24—27, 30, 31 besteht. Hinsichtlich der ersteren Reihe hege ich noch die Vermuthung, dass das zweite und dritte Glied ihre Stellung mit einander vertauscht haben, d. h. dass ursprünglich auf V. 6 das Stück V. 21—23 und dann erst das Stück V. 9b—13 gefolgt ist; denn bei dieser Umstellung erscheint die Gedankenfolge der Reihe noch einfacher als sonst. Der Satz V. 10 aber, welcher den engen Gedankenzusammenhang zwischen V. 9b u. 11 unterbricht, welcher aber doch auch der zweiten Wortreihe sich nicht recht einfügt, wird als ein Zusatz zum Schlusse von V. 9 zu betrachten sein, welcher ursprünglich weder der einen noch der anderen Wortreihe angehört hat.

Bevor ich die Rechtfertigung dieser Scheidung zu geben versuche, möchte ich die beiden Wortreihen selbst in ihrer von mir angenommenen ursprünglichen Gestalt hier wiedergeben, damit man einen ganz ungehinderten Eindruck von der Einheitlichkeit einer jeden gewinnen könne.

Die erste Wortreihe lautet:

V. 1. *Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ· διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ*
2. *ποταπαὶ οἰκοδομαί. καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· βλέπεις*

[1]) Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps, 2. édit. 1864, p. 201 ss.

[2]) Untersuchungen über die evangelische Geschichte, S. 121 ff.

[3]) Ueber die Composition der eschatologischen Rede Matth. 24, 4 ff., in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1868, S. 134 ff.

[4]) Der Wiederkunftsgedanke Jesu, Leipzig 1873, S. 69 ff.; besonders S. 135 ff.

ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος
3. ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ. Καὶ καθημένου αὐτοῦ
εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν ἐπηρώτα αὐτὸν κατ᾽ ἰδίαν Πέτρος
4. καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας· εἰπὸν ἡμῖν,
πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα
5. συντελεῖσθαι πάντα; ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς·
6. Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ. πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ
τῷ ὀνόματί μου, λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ πολλοὺς
21. πλανήσουσιν. καὶ τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ· ἴδε ὧδε ὁ
22. Χριστός, ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε. ἐγερθήσονται γὰρ ψευ-
δόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα καὶ
23. τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς.
9b. ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα. βλέπετε δὲ
ὑμεῖς ἑαυτούς· παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς
συναγωγὰς δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων στα-
11. θήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. καὶ ὅταν ἄγω-
σιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε, ἀλλ᾽
ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γάρ ἐστε
12. ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. καὶ παραδώσει
ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπ-
αναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς·
13. καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου.
28. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται. ἀπὸ δὲ τῆς
συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς
ἁπαλὸς γένηται καὶ ἐκφύῃ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς
29. τὸ θέρος ἐστίν· οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινό-
32. μενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις. Περὶ δὲ τῆς
ἡμέρας ἐκείνης ἢ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν
33. οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατήρ. βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε,
34. οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν. ὡς ἄνθρωπος ἀπό-
δημος ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ
τὴν ἐξουσίαν, ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ
35. ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ. γρηγορεῖτε οὖν, οὐκ οἴδατε γὰρ
πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ
36. ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωί· μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς
37. καθεύδοντας. ὃ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε.

Die andere Wortreihe lautet:

V. 7. Ὅταν ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θρο-

8. εἴσθε· δεῖ γενέσθαι, ἀλλ᾽ οὔπω τὸ τέλος. ἐγερθήσεται
γὰρ ἔθνος ἐπ᾽ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, ἔσονται
9a. σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοί· ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα.
14. ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα ὅπου
οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ
15. φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω
16. μηδὲ εἰσελθάτω τι ἆραι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ, καὶ ὁ εἰς
τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον
17. αὐτοῦ. οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλα-
18. ζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ
19. γένηται χειμῶνος. ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλίψις
οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ
20. θεὸς ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται. καὶ εἰ μὴ ἐκολό-
βωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· ἀλλὰ
διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας.
24. Ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην ὁ
ἥλιος σκοτισθήσεται καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,
25. καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες καὶ αἱ
26. δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται. καὶ τότε
ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις
27. μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης· καὶ τότε ἀποστελεῖ
τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν
30. τεσσάρων ἀνέμων ἀπ᾽ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ. ἀμὴν
λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ
31. ταῦτα πάντα γένηται. ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται,
οἱ δὲ λόγοι μου οὐ παρελεύσονται.

Zuerst wolle man nur die Thatsache anerkennen, dass diese beiden Wortreihen je in sich einen so passenden, geschlossenen Zusammenhang darstellen, dass man nichts vermissen würde, wenn man nur eine derselben ohne Verbindung mit der anderen läse. Der Gedankengang der ersten Reihe von V. 5 an, wo die zusammenhängende Rede Jesu beginnt, ist folgender. Zuerst wird den Jüngern eine wiederholte Ermahnung zur Achtsamkeit gegeben, welche durch eine zweifache Art ihnen bevorstehender Anfechtungen bedingt ist. Einerseits nämlich werden falsche Messiasse sie von ihrem rechten messianischen Glauben abwendig zu machen suchen, indem theils solche auftreten werden, welche in Jesu Namen kommend sich für den Messias ausgeben, d. h.

also sich als den wiedergekehrten Messias Jesus bezeichnen (V. 6), theils solche, welche im Unterschiede von Jesus sich als rechte Messiasse hinstellen (V. 21 f.). Andererseits werden die Jünger um ihres Glaubens willen Verfolgungen erfahren, und zwar werden auch ihre nächsten Angehörigen sich zum Organe der schwersten Verfolgungen machen und werden alle Menschen in diesem verfolgenden Hasse gegen sie übereinstimmen (V. 9b. 12. 13a). Aber wie die Verkündigung dieser Verfolgungen schon unmittelbar mit der doppelten tröstenden Verheissung verknüpft ist, dass sie sich bei ihrer Verantwortung vor den Gerichten auf die Unterstützung des göttlichen Geistes verlassen dürfen (V. 11), und dass sie beim endgültigen Ausharren unter den Verfolgungen das Heil erreichen werden (V. 13b), so folgt ihr auch weiter die Zusicherung, dass eben die Erfahrung dieser schweren Anfechtungen das sichere Anzeichen des nahen Bevorstehens der messianischen Wiederkehr Jesu sein werde (V. 25 f.). Weil den Jüngern aber auch nur diese relative, nicht eine absolute Bestimmung des Zeitpunktes, wann das Ende eintreten werde, gegeben werden kann, so ist hierdurch die erneute Ermahnung an sie begründet, achtsam zu bleiben und sich jederzeit in der gehörigen Bereitschaft zu halten (V. 32—37). Wie diese Gedanken einen einfachen und klaren Fortschritt darstellen, so bieten sie zugleich eine deutliche Antwort auf die in V. 4 angegebene Frage der Jünger nach der Zeit und dem Anzeichen der von Jesus in V. 2 verkündigten Zerstörung des Tempels. Denn sei es nun (was mir das wahrscheinlichere ist), dass die Jünger schon bei dieser Frage auf Grund früherer Aeusserungen Jesu die Zerstörung des Tempels in Verbindung mit der allgemeinen Gerichtskatastrophe dachten, welche mit der Herrlichkeitserscheinung des Messias zugleich hereinbrechen sollte, sei es, dass die Herstellung dieser Verbindung selbst zu dem Neuen gehörte, was Jesus in seiner Antwort den Jüngern mittheilte, in jedem Falle geben die Worte V. 5 u. 6. 21—23. 9b—13, wie besonders aus ihrem Abschlusse in V. 28 u. 29 erhellt, eine Antwort auf die Frage nach dem Anzeichen der Katastrophe, während die Erörterung V. 32 – 37 die Frage nach dem Zeitpunkte derselben beantwortet. Nur fällt allerdings diese Antwort anders aus, als die Fragenden sie erwartet hatten: wie sie

nicht eine blos relative Zeitbestimmung erwartet hatten, so auch nicht die Angabe solcher Anzeichen, welche nur in schweren Anfechtungen, die sie selbst erfahren würden, beständen. Die Antwort ist eben eine solche, welche die blosse Neugier garnicht befriedigen will und von der Zukunft demgemäss nur insoweit redet, als die richtige Vorausbeurtheilung derselben das Motiv zu einer dauernd gültigen ernsten Ermahnung enthält [1]).

Ebenso bildet nun aber auch die zweite Wortreihe ein in sich geschlossenes Ganzes. Sie enthält eine Weissagung über die zukünftige Erscheinung des Messias vom Himmel her und die derselben vorangehenden schrecklichen Ereignisse. Nachdem zuerst angegeben ist, dass der Beginn der „Wehen" in Kriegen und Naturcalamitäten bestehen werde (V. 7—9a), folgt der Hinweis auf die eigentliche Bedrängniss, deren Zeichen das Stehen eines „Verwüstungsgreuls" an ungehöriger Stätte sein wird, nebst der Forderung, dass die in Judäa Anwesenden sich beim Eintritte dieser Bedrängniss mit möglichster Eile flüchten sollen, und der Versicherung, dass Gott, um die Auserwählten zu retten, die Zeit dieser Bedrängniss abkürzen werde (V. 14—20). Hieran reiht sich die Schilderung der Umstände, unter denen nach dieser Bedrängniss die himmlische Erscheinung des Menschensohnes eintreten wird, bei welcher die Auserwählten zum Heilszustande gebracht werden (V. 24—27), und den Abschluss bildet die feierliche Versicherung, dass diese Weissagungsworte bald ihre Erfüllung finden werden (V. 30 f.)

Freilich kann diese Thatsache allein, dass sich die eine Marcusrede leicht in zwei verständlich und einheitlich erschei-

[1]) Ich glaube durch diese Angabe des Gedankenzusammenhanges und der Beziehung auf die Frage in V. 4 die Hauptbedenken erledigt zu haben, welche Weiffenbach a. a. O. S. 167 ff. gegen die Zugehörigkeit von V. 5 u. 6 zu dieser einen Reihe von Theilen der Zukunftsrede geltend macht. Weiffenbach rechnet diese Worte freilich auch nicht zu der anderen Reihe, sondern betrachtet sie als eine Einleitung, durch welche der Evangelist den Beginn der zweiten Reihe von Bestandtheilen der Rede in Beziehung zu der in V. 1–4 bezeichneten Veranlassung der ganzen Rede habe setzen wollen. — Einen Grund, weshalb Jesus, wie Weiffenbach S. 142 ff. meint, wohl von zukünftigen Pseudopropheten, nicht aber von zukünftigen Pseudomessiassen habe reden können, vermag ich nicht einzusehen.

nende Wortreihen zerlegen lässt, das Urtheil nicht ausreichend begründen, dass diese beiden Wortreihen ursprünglich zwei von einander unabhängige Reden gewesen seien, welche erst Marcus mit einander verbunden habe. Wohl aber liegen die entscheidenden Gründe für dieses Urtheil darin, dass einerseits die beiden Wortreihen hinsichtlich der Art und des Werthes der in ihnen ausgesprochenen Anschauungen ganz von einander verschieden sind, und dass sich andererseits auch durch die im Gedanken und Wortlaute liegenden Beziehungen, welche die Glieder jeder einzelnen Reihe mit einander verbinden, und welche durch die Combination beider Reihen störend unterbrochen werden, die ursprüngliche Getrenntheit beider Reihen verräth. Wie der erstere Grund vorzugsweise die Scheidung der ersten Glieder der Rede rechtfertigt, so der zweite die der letzten.

Eine völlige Verschiedenartigkeit zeigt sich in denjenigen Gliedern der beiden Reihen, welche sich auf die dem Ende vorangehenden Uebel beziehen. In der einen, von uns zuerst besprochenen Reihe ist von Anfechtungen die Rede, welche nur die Jünger Jesu und zwar speciell hinsichtlich ihres Glaubens an Jesum als den Messias erfahren werden, indem sie theils durch Trug, theils durch Gewalt von demselben abtrünnig gemacht werden sollen. Die Situation ist dabei so gedacht, dass Juden es sind, von denen diese Anfechtungen gegen die Christen ausgehen; denn wie das Auftreten falscher Messiasse uns auf jüdischen Boden hinführt, so sind auch bei den Verfolgungen, von welchen die Jünger ihres Glaubens halber betroffen werden sollen, jüdische Verhältnisse vorausgesetzt: vor Sanhedrin und Synagogen, vor Procuratoren und Könige, also vor die geistlichen und politischen Behörden der Juden, sollen die Jünger gestellt werden. Die Ermahnung aber, auf welche diese Vorherverkündigung der zukünftigen Ereignisse abzielt, richtet sich nicht auf ein solches äusserlich praktisches Verhalten, welches den Jüngern zur äusseren Abwendung oder Erleichterung der bevorstehenden Anfechtungen dienen könnte, sondern auf ein solches religiös werthvolles Verhalten, in welchem sie die Anfechtungen mit rechter Standhaftigkeit überwinden sollen. Ebenso enthalten endlich die angeführten Trostesworte nicht die Zusicherung einer Bewahrung der Jünger vor der Erfahrung bestimmter

irdischer Leiden; vielmehr wird die Erfahrung der bis zum irdischen Tode führenden Leiden bestimmt vorausgesetzt (V. 12) und jene Zusicherung richtet sich nur auf die göttliche Unterstützung bei ihrer Bezeugung des Evangeliums unter der Verfolgung und auf den sicheren Heilsgewinn nach standhafter Ertragung auch der äussersten Leiden. Ganz anders sind die Gedanken der zweiten Reihe. Die Anfangswehen, von denen hier geredet wird, bestehen in fernen Kriegen und Naturcalamitäten, welche die Jünger nichts angehen, oder welche, wenn sie etwa unter den übrigen Menschen auch die Jünger mitbetreffen, doch nicht besonders auf die Anfechtung ihres christlichen Glaubens abzielen. Die Hauptbedrängniss, welche sodann berücksichtigt wird, ist ebenfalls nicht eine solche, welche speciell die Jünger um ihres christlichen Glaubens willen und zwar seitens der Juden erfahren, sondern eine solche, welche über das jüdische Land hereinbricht und von welcher die Christen nur soweit mitbetroffen werden, als sie eben mit zu den Bewohnern Judäas gehören. Es sollen aber auch gerade die Christen vor der Erfahrung dieser Bedrängniss bewahrt werden, und deshalb wird ihnen ein äusserlich praktischer Rath gegeben, wie sie sich derselben entziehen können, so dass sie wenigstens nur ein kleineres Uebel anstatt jenes grössten erfahren. Desgleichen richtet sich endlich die gegebene tröstliche Verheissung darauf, dass Gott, um die bei Befolgung jenes praktischen Rathschlages eintretende Bewahrung der Auserwählten vor Erfahrung der schwersten Bedrängniss zu einer definitiven zu machen, eben dieser Bedrängniss ein vorzeitiges Ende setzen werde. In der einen wie in der anderen Wortreihe wird eine Errettung verheissen; aber in der verschiedenen Bedeutung, in welcher dieser Begriff das eine und das andere Mal gebraucht ist, findet die verschiedene Anschauung, welche die eine und die andere Reihe beherrscht, ihren charakteristischen Ausdruck: in der Aussage V. 13, dass der endgültig Ausharrende gerettet werden solle, kann nach dem vorangehenden Worte, dass die Jünger durch ihre nächsten Angehörigen zu Tode gebracht werden, unter der Rettung nur die Bewahrung vor dem ewigen Verderben verstanden werden; in der Aussage V. 20 aber, dass wenn Gott nicht um seiner Auserwählten willen die

Tage der Bedrängniss verkürzte, keine Creatur gerettet werden würde, kann nach dem Zusammenhange unter der Rettung nur die Bewahrung vor dem zeitlichen Unheil gemeint sein, welches ohne eine Abkürzung jener Bedrängnisstage zuletzt auch die am Anfang Entflohenen erreichen würde.

Dass der verschiedenen Art der Anschauungen in diesen beiden Gedankenreihen auch ein verschiedener Werth entspricht, zeigt sich in dem verschiedenen Masse, in welchem sie eine dauernde praktische Anwendung in der christlichen Gemeinde zulassen. Die erstere Gedankenreihe ist ganz religiös-christlich orientirt und hat vermöge dieser Eigenschaft eine dauernde Verwerthbarkeit: denn wenn in ihr auch solche zeitgeschichtliche Umstände vorausgesetzt sind, welche nur für den ersten, im jüdischen Lande lebenden und wirkenden Jüngerkreis Jesu gültig waren, so bilden doch diese zeitgeschichtlichen Umstände blos eine äussere Form, von welcher abstrahirend man unmittelbar solche Erkenntnisse über das irdische Schicksal der christlichen Jüngermeinde und solche Ermahnungen und Tröstungen für sie gewinnt, welche dauernde religiöse Bedeutung für sie unter allen möglichen zeitgeschichtlichen Umständen haben. Der zweiten Gedankenreihe dagegen fehlt die religiöse, christliche Orientirung: die äusseren zeitgeschichtlichen Umstände, auf welche sie Bezug nimmt, gehören hier so sehr zum eigentlichen Gegenstande der gegebenen Voraussagung und Aufforderung, dass man von ihnen garnicht abstrahiren kann; der Inhalt lässt deshalb auch keine allgemeinere dauernde Verwerthung zu.

Eine gleiche Verschiedenheit der Auffassung, wie wir sie bei den ersten, auf die dem Ende vorangehenden Schrecken bezüglichen Gliedern der beiden Wortreihen beobachten können, lässt sich bei den späteren Gliedern derselben schon aus dem Grunde nicht feststellen, weil hier die Glieder der einen und der anderen Reihe verschiedene Gegenstände behandeln, nämlich die einen die Zeit der Parusie und das durch die Ungewissheit derselben erforderte Verhalten der Jünger, die anderen die Umstände der Parusie und die Gewissheit ihrer Verwirklichung. Hier berühren sich aber auch wirklich beide Reihen in dem wichtigen christlichen Hauptgedanken, dass eine den Christen

heilbringende himmlische Wiedererscheinung des Messias eintreten wird. Aber hier tritt nun der zweite oben genannte Beweisgrund für die Scheidung der beiden Wortreihen in Kraft. Es ist schon beachtenswerth, wie die Worte *μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην* am Beginne des Abschnittes V. 24—27 mit Ueberspringung von V. 21—23 an den Abschnitt V. 14—20 anknüpfen, wo jene *θλίψις* besprochen ist; aber hier gereicht die Einschiebung des Abschnittes V. 21—23 zwischen die zusammengehörigen Glieder doch nicht zur directen äusseren Störung des Zusammenhanges, weil durch die Zeitbestimmung in V. 21 das Auftreten der Pseudomessiasse und Pseudopropheten mit dem Verlaufe der grossen Bedrängniss eng verbunden erscheint. Aber ganz deutlich tritt eine störende Unterbrechung der zwischen den einzelnen Gliedern der Rede im Gedanken und Wortlaute bestehenden Beziehungen bei der Fortsetzung zu Tage. Nachdem in V. 24—27 die Schilderung der Parusie des Menschensohnes gegeben ist, folgt in V. 28 u. 29 die Ermahnung an die Jünger, dass sie, wie sie an dem Weichwerden des Zweiges des Feigenbaumes und seinem Hervortreiben der Blätter das Nahen des Sommers erkennen, so an dem Eintritte „dieser Ereignisse" (*ταῦτα*) erkennen sollen, „dass er nahe vor der Thüre ist." Das *ταῦτα* an dieser Stelle kann sich nicht auf die Ereignisse beziehen, welche in der uns vorliegenden Gestalt der Rede die nächst voranstehenden sind; denn die Parusie selbst und die Thatsachen, welche sie begleiten, können doch nicht als die Anzeichen ihrer Nähe betrachtet werden. Sondern der Gedanke ist hier von der Parusie selbst wieder zurückgekehrt zu dem, was der Parusie voraufgeht, und so findet das *ταῦτα* seine Beziehung nur mit Ueberspringung des Abschnittes V. 24—27 in V. 21—23, oder genauer, wie wir auf Grund unserer früheren Beobachtungen sagen können, in der ganzen Schilderung der den Jüngern vor der Parusie bevorstehenden Glaubensanfechtungen, welche in den Abschnitten V. 5 u. 6. 21—23. 9b—13 enthalten ist. Aber von diesem Gedankenzusammenhange führen uns dann die Worte V. 30 u. 31 wieder ab; denn die feierliche Zusicherung, dass die gegenwärtige Generation „dieses Alles" erleben werde, und dass, ob auch Himmel und Erde vergehen werden, doch diese Weissagungsworte nicht vergehen werden,

kann doch nicht blos das gewisse Eintreten der Vorzeichen der nahen Parusie, sondern muss in erster Linie das gewisse Eintreten der Parusie selbst trotz der vorangehenden, zu ihrem Eintreten im äusserlich grössten Contraste stehenden Ereignisse behaupten wollen. Hier hat also das ταῦτα einen anderen Sinn als in V. 29; es muss seine Beziehung in einer Erörterung suchen, welche die Parusie selbst als den Abschluss der Schreckenszeit dargestellt hat, d. h. jenseits von V. 28 u. 29 in dem Abschnitte V. 24—27, beziehungsweise in der in diesem Abschnitte zu Ende geführten ganzen Schilderung V. 7—9a. 14—20. 24—27. Steht aber bei den beiden Abschnitten V. 28 u. 29 und V. 30 u. 31 fest, dass in ihnen je verschiedene vorangehende Gedankenreihen ihre Fortsetzung finden, so kann es nun keinem Zweifel unterliegen, an welche dieser beiden Gedankenreihen wieder der Schlussabschnitt V. 32—37 anknüpft. Die Ermahnung zu einem vor der Parusie zu übenden Verhalten, welches der Ungewissheit über den Zeitpunkt ihres Eintrittes entspricht, findet ihren naturgemässen Anschluss nicht bei der Gedankenreihe, welche schon die Parusie selbst geschildert und auch für ihren Eintritt eine bestimmte Zeitgrenze festgestellt hat, sondern nur bei der anderen Gedankenreihe, welche sich darauf beschränkt hat, von den Vorgängen zu reden, welche die Anzeichen des Nahens der Parusie sein werden, und von dem rechten Verhalten, welches die Jünger diesen Vorgängen gegenüber beobachten sollen.

Was ergiebt sich uns nun aus diesem Thatbestande über die Quellenbenutzung des Marcus?

Zuerst erkennen wir, dass Marcus jedenfalls bei dieser Rede Cap. 13 zwei Ueberlieferungen verwerthet hat, und zwar Ueberlieferungen von verschiedener Güte. Jene erste Wortreihe, welche wir in allen Theilen christlich orientirt fanden, steht sowohl hinsichtlich des Inhaltes der den Jüngern gegebenen Voraussagungen, als auch besonders in der Beziehung, dass alle Voraussagungen nicht irgendwie zur Befriedigung der Neugier dienen, sondern nur als Motive der Ermahnung geltend gemacht werden, in nächster Verwandtschaft zu denjenigen Zukunftsreden Jesu, die uns, wie wir später sehen werden, durch eine andere, sehr glaubwürdige Quelle aufbewahrt sind. Bei dieser Wortreihe haben wir also guten Grund zu der Annahme, dass sie

wirkliche Aeusserungen Jesu wesentlich treu mittheilt, und demgemäss können wir die Quelle des Marcus für den aus dieser Wortreihe bestehenden Theil seiner Rede mit grosser Wahrscheinlichkeit als eine echt apostolische Ueberlieferung bezeichnen. Anders aber müssen wir über die zweite Wortreihe urtheilen. Ihre Analogieen finden die Aussagen dieser Reihe nicht in den sonst von Jesus uns überlieferten Reden, wohl aber hinsichtlich der Worte und Gedanken in der jüdischen und judenchristlichen apokalyptischen Literatur [1]). Aus authentischer, apostolischer Ueberlieferung dürfen wir deshalb diese kleine judenchristliche Apokalypse nicht herleiten, so bestimmt wir auch annehmen können, dass Marcus zu ihrer Verbindung mit der anderen ihm überlieferten Wortreihe dadurch bestimmt worden ist, dass sie in der Geltung stand, eine echte Weissagung Jesu darzustellen. Aus welcher Zeit diese kleine judenchristliche Apokalypse stammt, wird sich schwerlich genauer bestimmen lassen: möglich ist es, dass sie erst dem unmittelbaren Herannahen der jüdischen Katastrophe am Schlusse des siebenten Jahrzehnts n. Chr. ihre Entstehung verdankt; möglich ist es aber auch, dass sie schon in früherer Zeit hervorgetreten war, ein bedeutendes Ansehen aber nachmals dadurch gewann, dass sie sich als auf die später eintretenden Ereignisse richtig zutreffend erwies [2]).

Zu einer weiteren Folgerung aber berechtigt uns die Thatsache, dass sich eben nicht nur die Glieder dieser kleinen judenchristlichen Apokalypse aus dem Bestande der Marcusrede so ausscheiden lassen, dass sie wieder ein einheitliches Ganzes ausmachen, sondern dass sich bei solcher Ausscheidung auch die übrig bleibenden Theile der Marcusrede zu einem ganz einheitlichen Gedankenzusammenhange an einander schliessen. Man wird durch Berücksichtigung dieser Thatsache zuerst auf den Gedanken geführt, dass in die Marcusrede, welche ursprünglich nur aus der einen Wortreihe, welche wir auf gute apostolische

[1]) Vgl. Weiffenbach a. a. O. S. 175 ff

[2]) Dass diese kleine Apokalypse identisch ist mit dem χρησμός, welcher nach Angabe des Eusebius, hist eccl. III, 5, für die jerusalemischen Christen der Anlass wurde, vor der Zerstörung Jerusalems nach Pella zu fliehen, halte ich für nicht unmöglich.

Ueberlieferung zurückführen dürfen, bestanden habe, ein Späterer die Glieder der kleinen Apokalypse als Interpolation eingefügt habe. Aber gegen diese Erklärung spricht der Umstand, dass die Marcusrede in der uns vorliegenden Gestalt schon von unserem ersten und dritten Evangelisten benutzt worden ist. Wenn es also als sehr wahrscheinlich gelten muss, dass schon Marcus selbst die Verbindung der beiden fremdartigen Wortreihen vorgenommen hat, so müssen wir schliessen, dass ihm auch jene erste, von uns als authentische Rede Jesu beurtheilte Wortreihe in einer festen formellen Ausprägung überliefert war, welche ihn zwar nicht gehindert hat, einige nach seiner Auffassung den Zusammenhang ergänzende, nach unserer Auffassung freilich ihn störende Einschaltungen fremder Bestandtheile zu machen, wohl aber ihn gehindert hat, andere wesentliche Veränderungen des Inhaltes vorzunehmen. Wäre die Rede Jesu dem Marcus nicht in solcher festen formellen Ausprägung überliefert gewesen, so wäre es schwer zu verstehen, wie er den eigenthümlichen Charakter ihres Inhaltes so rein bewahren konnte, trotzdem ihm die Verschiedenheit dieses Charakters von dem der zwischengeschobenen Apokalypse nicht bewusst gewesen sein kann, und ebenso schwer zu verstehen, wie er in V. 29 das Demonstrativpronomen anwenden konnte, trotzdem sich dasselbe offenbar nicht auf die Vorgänge bezieht, die in seiner durch die Einfügung der kleinen Apokalypse erweiterten Darstellung der Rede Jesu unmittelbar vorhergehen, sondern auf die Thatsachen, welche in dem ursprünglichen Bestande der Rede Jesu unmittelbar vorhergingen.

Haben wir es nun aber bei der eschatologischen Rede Cap. 13 mit einer singulären Erscheinung innerhalb des Marcusevangeliums zu thun, oder können wir die gleichen Beobachtungen, wie hier, auch anderwärts in diesem Evangelium machen: dass Marcus eine gute apostolische Ueberlieferung, und zwar eine solche, welche ihm in fester formeller Ausprägung gegeben war, hat verwerthen können, dass er daneben aber auch aus anderen, minder guten Quellen Stoff zu entnehmen nicht verschmäht hat? Eine Beachtung der Disposition des Evangeliums scheint mir wichtig zu sein, um auf eine Beantwortung dieser Fragen hinzuleiten.

Der Inhalt des Evangeliums zeigt sich im Grossen und Ganzen beherrscht durch die oben bereits dargelegte Anschauung des Marcus von der Entwicklung der messianischen Anerkennung Jesu, und wir dürfen wohl annehmen, dass der Gang der Erzählung, soweit er durch diese Anschauung geleitet ist, auch im Wesentlichen mit dem chronologischen Verlaufe der Wirksamkeit Jesu übereinstimmt. Nach dem einleitenden Theile, welcher kurz angiebt, wie das Auftreten des Messias durch den Täufer vorbereitet und vorherverkündigt worden ist, wie dann Jesus bei seiner Taufe die Ausrüstung mit dem göttlichen Geiste und die Offenbarung seines messianischen Berufes empfangen hat, und wie er im Anschlusse an diesen Vorgang Versuchungen erfahren hat (1, 1—13), wird im weiteren Verlaufe von Cap. 1 das erste machtvolle Auftreten Jesu in Galiläa und der Eindruck, den dasselbe hervorgerufen hat, geschildert. An eine hierauf folgende Gruppe von Conflictsfällen (2, 1—3, 6) schliesst sich eine bis zum Jüngerbekenntnisse gehende Reihe von Erzählungsstücken (3, 7—8, 30), welche fast alle theils zeigen, wie Jesus durch Thaten und Worte eine rechte Anerkennung des messianischen Reiches allmählich herzustellen gesucht hat, theils in wie verschiedener Weise er bei dieser Wirksamkeit Verkennung und Anerkennung gefunden hat. Der dem Jüngerbekenntnisse folgende Abschnitt (8, 31—10, 45) enthält Reden Jesu, welche insofern zur Richtigstellung oder weiteren Förderung seiner messianischen Anerkennung dienen, als sie die Vorstellungen von einer zu erwartenden irdischen Herrlichkeit des Messias und irdischen Grösse seiner Jünger völlig aufheben und die Nothwendigkeit und den Werth des Leidens, Verzichtens und Dienens im Gottesreiche darlegen sollen; unterbrochen werden die Reden dieses Inhaltes nur durch die Erzählung von der Verklärung Jesu und von der an sie sich zeitlich anreihenden Heilung des Dämonischen (9, 2—29) und durch die Erzählung von der versucherischen Frage der Pharisäer nach der Berechtigung der Ehescheidung (10, 1—12). Der letzte Theil des Evangeliums schildert zuerst die öffentliche Anerkennung der Messianität Jesu bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem und das sich daran anschliessende Auftreten Jesu in Jerusalem, welches den Hierarchen den entscheidenden Anlass gab, seine Vernichtung

herbeizuführen (10, 46—12, 12); sodann berichtet er von einigen Disputationen und Reden Jesu in Jerusalem (12, 13—13, 37); endlich erzählt er vom Todesleiden Jesu und von der ersten Kunde von seiner Auferstehung (14, 1—16, 8).

Jedoch schon dieser kurze Ueberblick zeigt, dass die Anschauung von der Entwicklung der messianischen Anerkennung Jesu die Auswahl und Gliederung des Stoffes des Marcus nicht vollständig bedingt. Es fällt uns zuerst auf bei den 2, 1—3, 6 mitgetheilten fünf Conflictsfällen, in denen Jesus Einwendungen Anderer gegen sein Verhalten oder gegen das von ihm gebilligte Verhalten seiner Jünger siegreich zurückweist, dass diese Erzählungsgruppe sich jenem Hauptprincipe der Disposition des Stoffes nicht einfach unterordnet. Diese fünf Conflictsfälle nehmen aber auch in chronologischer Hinsicht eine besondere Stellung ein. Wie sie in keiner zeitlichen Verbindung unter einander stehen (beim zweiten und fünften Falle ist nur eine ganz allgemeine zeitliche Anknüpfung durch *πάλιν* gegeben, beim dritten und vierten Falle überhaupt keine solche Anknüpfung), so sind sie auch in keine chronologische Beziehung zu dem vorangehenden und dem folgenden Abschnitte des Evangeliums gebracht: beim ersten Falle macht Marcus die ganz unbestimmte Zeitangabe *δι᾽ ἡμερῶν* (2, 1), den Anfang des folgenden Erzählungsabschnittes aber giebt er ohne jede Zeitbestimmung (3, 7). Ja, wir müssen sagen, dass diese Conflictsfälle in chronologischer Hinsicht zu der übrigen Darstellung des Marcus in einem gewissen Gegensatz stehen. Während die Auswahl der Zwölfe, welche Jesus zu seiner Begleitung und zu Aussendungen bestimmte, von Marcus erst hinterher, 3, 13 ff., erzählt wird, erscheinen hier in den drei mittleren Conflictsfällen schon „die Jünger“ als die regelmässigen Begleiter Jesu, über deren Lebensweise in der Gemeinschaft mit Jesus man bereits Beobachtungen hat machen können (2, 18). Dass Marcus selbst unter diesen Jüngern doch nicht nur die vier verstanden wissen will, deren Berufung durch Jesus er 1, 16 ff. erzählt hat, zeigt er dadurch, dass er bei der ersten Erwähnung dieser Jünger 2, 15 die parenthetische Bemerkung macht: „denn es waren viele, und sie folgten ihm“, eine Bemerkung, welche er freilich so ungeschickt in den Zusammenhang hineinstellt, dass man sie

formell auch auf die vorangenannten Zöllner und Sünder beziehen könnte. Bei dem letzten der Conflictsfälle führt uns die Schlussbemerkung, dass die Pharisäer mit den Herodianern einen Vernichtungsplan gegen Jesum eingegangen seien (3, 6), jedenfalls schon in eine vorgerückte Zeit der Wirksamkeit Jesu. Unser Eindruck von der eigenthümlichen Sonderstellung dieser Gruppe von Conflictsfällen verstärkt sich aber noch, wenn wir beachten, dass bei Weglassung dieser Gruppe der Zusammenhang der umgebenden Theile des Evangeliums nicht nur in keiner Beziehung gestört wird, sondern vielmehr insofern an Durchsichtigkeit gewinnt, als sofort erhellt, dass die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen 1, 40—45 nicht sowohl den Abschluss der von 1, 14 an begonnenen Erzählungsreihe, sondern vielmehr den Anfang der neuen Erzählungsreihe bildet, welche von 3, 7 an gegeben wird. In jener ersteren Erzählungsreihe wird das erste machtvolle Auftreten Jesu und der Eindruck desselben an dem Verlaufe des ersten Sabbaths illustrirt, an welchem Jesus den Petrus in seiner Begleitung gehabt hatte. Diese Erzählungsreihe findet ihren deutlichen Abschluss in der Mittheilung 1, 35—39, dass Jesus schon am frühen Morgen des folgenden Tages aufgebrochen sei, um in den umliegenden Ortschaften seine Verkündigung fortzusetzen, und dass er so ganz Galiläa durchzogen habe, verkündigend und Dämonen austreibend. Durch diese Schlussbemerkung ist eine erste, gewiss nicht kurze Periode der Wirksamkeit Jesu charakterisirt. Eine zweite Periode unterscheidet sich von ihr dadurch, dass Jesus einen übergrossen Zudrang der Bevölkerung von allen Seiten her erfährt, welcher ihn belästigt, weil er nicht aus den richtigen Motiven erfolgt, und vor welchem er sich deshalb zurückzieht (vgl. 3, 7—12. 20; 4, 1. 10—12). Der Grund aber für diese Veränderung der Situation liegt in dem am Schlusse von Cap. 1 berichteten Ereignisse: Jesus hat aus Mitleiden einem Aussätzigen in wunderbarer Weise Heilung verschafft; er hat geflissentlich die Geheimhaltung dieses Vorganges gefordert, aber im Gegensatze zu dieser eingeschärften Forderung hat der Geheilte von dem Vorgange in den weitesten Kreisen erzählt, und in Folge dessen drängen sich nun die Schaaren zu Jesus. Die Angabe 1, 45, Jesus habe sich nicht mehr öffentlich zeigen können,

sondern sich an einsamen Orten aufgehalten, aber von allen Seiten her sei man zu ihm gekommen, findet ihre unmittelbare Fortsetzung in der Schilderung 3, 7 ff., dass sich Jesus an den See zurückgezogen habe, wohin sich aber eine grosse Volksmenge aus Galiläa, Judäa und den umliegenden Landschaften zu ihm gedrängt habe, so dass er sich, um diesem Andrange auszuweichen, in ein Fahrzeug habe setzen müssen.

Die hier am Anfange des Evangeliums gemachte Beobachtung, dass die Herauslösung einer Gruppe von Erzählungen durch den übrigen Zusammenhang nicht nur zugelassen, sondern geradezu gefordert wird, findet nun ihre Analogie und Ergänzung an einer Beobachtung, welche wir beim Schlusstheile des Evangeliums machen. Schon aus unserem obigen kurzen Ueberblicke über den Gedankengang des Evangeliums ist ersichtlich, dass von den drei Unterabschnitten, in die wir den Schlusstheil zerlegten, der von 12, 13—13, 37 reichende mittlere, in welchem einige Disputationen und Reden Jesu in Jerusalem mitgetheilt werden, die Zusammengehörigkeit der beiden anderen aufhebt, deren erster die Ereignisse darstellt, welche für die Katastrophe des Lebens Jesu den entscheidenden Anlass boten, während der letzte diese Katastrophe selbst schildert. Man beachte nur, wie der Schlussgedanke jenes ersten Abschnittes: „sie suchten ihn zu greifen, und fürchteten die Volksmenge“ (12, 12) durch den Anfangssatz des dritten wieder aufgenommen und fortgeführt wird: „aber nach zwei Tagen war das Fest des Passah und des Ungesäuerten; und die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchten, wie sie ihn mit List greifen und tödten könnten; denn sie sagten: nicht am Feste, damit kein Volkstumult entstehe“ (14, 1). Man berücksichtige ferner, was bereits Weizsäcker[1]) hervorgehoben hat, dass die verhältnissmässig ruhige Art der von Marcus innerhalb des letzten jerusalemischen Theiles seines Werkes berichteten Verhandlungen Jesu mit den verschiedenen gegnerischen Partheien und die vorausgesetzte Oeffentlichkeit seines Verkehres in der Stadt und im Tempel sich nur schwer in der Situation der letzten Tage Jesu begreifen lassen, wo einerseits die Spannung zwischen ihm und jenen Partheien bereits die allergrösste

[1]) Untersuchungen über die evang. Geschichte S. 532 ff.

war und wo es andererseits eines Verräthers aus dem engsten Jüngerkreise Jesu bedurfte, um seiner habhaft zu werden. Wenn es uns schon aus diesen Gründen wahrscheinlich sein muss, dass Marcus hier in den einzigen jerusalemischen Aufenthalt Jesu, von dem er berichtet, eine Reihe von Vorgängen hineinverlegt hat, deren richtiger geschichtlicher Platz wohl in früherer Zeit liegt, so kommt zuletzt noch eine auffallende Erscheinung in Betracht, um unser Urtheil über diese Erzählungsgruppe zu bestimmen. Der Anfang der hier 12, 13—37 berichteten Disputationen Jesu knüpft direct an das Ende der Streitfälle an, welche Marcus am Anfange seines Evangeliums mitgetheilt hat. Die dortige Reihe schliesst mit dem Satze: „die Pharisäer gingen sofort hinaus und machten mit den Herodianern einen Plan gegen ihn, um ihn zu vernichten" (3, 6); die spätere hebt mit dem Satze an: „und sie senden zu ihm einige von den Pharisäern und Herodianern, damit sie ihn durch ein Wort fingen"; dort fasst man den Plan, dessen Ausführung hier beginnt. Haben wir hier am Schlusse des Evangeliums nicht die ursprüngliche Fortsetzung jener am Anfange gegebenen Erzählungsreihe?

Mit grosser Wahrscheinlichkeit können wir doch aus den angeführten Erscheinungen den Schluss ziehen, dass Marcus die in den Abschnitten 2, 1—3, 6 und 12, 13—37 mitgetheilten Stücke nicht auf Grund mehrerer vereinzelter Ueberlieferungen seinerseits zusammengestellt hat, sondern dass er sie nach einer Ueberlieferung gegeben hat, in welcher sie als geschlossene Gruppe zusammenstanden, und dass er selbst vielmehr diese einheitliche Gruppe in zwei Theile zerlegt hat. Die Gruppe war ursprünglich nur durch die inhaltliche Verwandtschaft zusammengehalten, dass sie schlagende Antworten Jesu auf Einwendungen und Fragen darstellte, abschliessend mit einer Frage, welche Jesus seinerseits stellte und welche unbeantwortet blieb (12, 35—37). Auf eine Einfügung in den chronologischen Rahmen der übrigen Darstellung des Marcus war sie ursprünglich nicht angelegt, und daraus erklärt es sich nun, dass die beiden Theile, in welche Marcus sie zerlegt hat, um sie passend in seinen Geschichtszusammenhang einzufügen, doch in keine feste organische Beziehung zu diesem Zusammenhange getreten sind.

Marcus hat den ersten Theil eingeschoben zwischen die Erzählung von der Heilung des Aussätzigen, welcher nachher durch seinen Ungehorsam gegen das Verbot Jesu den grossen Volkszudrang zu Jesus veranlasste, und die Schilderung dieses Volkszudranges selbst, um den Zeitverlauf hervorzuheben, welcher zwischen jener Thatsache und dieser ihrer Folge, dem Kommen der Leute auch aus den entfernten phönizischen Gegenden (3, 8), vorhanden gewesen sein muss; er folgt hier dem gleichen schriftstellerischen Motive, aus welchem er 6, 14—29 zwischen der Erzählung von der Aussendung der Zwölfe (V. 7—13) und der Erzählung von ihrer Rückkehr zu Jesus (V. 30) episodisch die verschiedenen Urtheile, welche man über Jesus fällte, und die frühere Hinrichtung des Täufers, welche das damalige Urtheil des Herodes über Jesus bedingte, berichtet, um den Zeitverlauf zwischen jener Aussendung und dieser Rückkehr hervortreten zu lassen. Den zweiten Theil unserer Erzählungsreihe aber hat er eingeschoben in die Darstellung des letzten jerusalemischen Aufenthaltes Jesu, nicht nur weil auch hier die Zeit zwischen dem Entstehen und der Ausführung der Vernichtungspläne der Hierarchen gegen Jesus (12, 12 u. 14, 1 f.) auszufüllen war, sondern besonders, weil sich die Ausführung des feindseligen Anschlages der Pharisäer und Herodianer gegen Jesus passend als ein erster Versuch der Ausführung jener Pläne der Hierarchen (12, 12 f.) auffassen liess, und weil ausserdem der Schluss dieser Erzählungsreihe, die von Jesus im Tempel aufgeworfene Frage (12, 35), ausdrücklich die jerusalemische Situation voraussetzte.

Zu ganz ähnlichen Ergebnissen führt uns die Beobachtung eines anderen Abschnittes des Marcusevangeliums. Eine durch gleichen Inhalt zusammengeschlossene Gruppe bilden die von Marcus zwischen dem ersten Jüngerbekenntnisse und der ersten öffentlichen messianischen Anerkennung Jesu berichteten Belehrungen Jesu, welche darauf abzielen, den Werth und die Nothwendigkeit des Leidens, Verzichtens und Dienens für den Messias und für seine Jünger darzulegen, weil eben die Grösse und Herrlichkeit des Messias und seines Reiches durchaus nicht irdischer Art ist und zu irdischer Grösse und Herrlichkeit vielmehr in vollstem Gegensatze steht (8, 31—10, 45). Ich habe aber schon oben hervorgehoben, dass diese Gruppe von Beleh-

rungen durch zwei Stücke unterbrochen wird: durch die Geschichte von der Verklärung Jesu nebst der darauf folgenden Dämonenaustreibung (9, 2—29) und durch die Verhandlung Jesu mit den Pharisäern über das Recht der Ehescheidung (10, 1—12). Offenbar nur aus chronologischen Rücksichten hat Marcus diese beiden Stücke in jene Gruppe hineingestellt; das erste berichtet über einen Vorgang, der sechs Tage nach dem Jüngerbekenntnisse stattgefunden hatte (9, 2), das zweite über einen Vorfall auf einer Reise Jesu im Gebiete Judäas und Peräas (10, 1): beide mussten also in dem Abschnitte des Evangeliums untergebracht werden, welcher die Verbindung zwischen dem Jüngerbekenntnisse und der einzigen von Marcus berichteten Hinkunft Jesu nach Jerusalem bildete, — aber in eine eigentlich organische Beziehung zu dem Inhalte dieses Abschnittes sind sie nicht gebracht. Wenn sich uns hier schon die Vermuthung aufdrängt, dass dem Marcus die inhaltlich verwandten Belehrungen, welche den Hauptbestand des Abschnittes 8, 31—10, 45 ausmachen, als eine einheitliche Gruppe überliefert waren, zu welcher ursprünglich jene beiden episodischen Stücke 9, 2—29 u. 10, 1—12 nicht gehörten, so wird uns diese Vermuthung weiter dadurch bestätigt, dass wir an anderer Stelle des Evangeliums noch einen Abschnitt finden, welcher inhaltlich ganz die Fortsetzung jener Belehrungen des Abschnittes 8, 31—10, 45 bildet, von Marcus aber aus ähnlichen chronologischen Rücksichten von ihm abgelöst ist, aus welchen er die beiden Stücke 9, 2 ff. und 10, 1 ff. in ihn eingeschoben hat. Jene vorher besprochenen jerusalemischen Disputationen 12, 13—37, bilden nur die eine Hälfte des Abschnittes 12, 13 — 13, 37, welcher, wie wir oben sahen, die beiden zusammengehörigen Abschnitte des Schlusstheiles des Evangeliums, die Schilderung der den Tod Jesu speciell veranlassenden Ereignisse und den Bericht über die Vollziehung der Katastrophe selbst, störend von einander trennt. Die andere Hälfte wird gebildet einerseits durch eine Belehrung Jesu darüber, dass die äusserlich grossen Frömmigkeitsleistungen der durch die Motive der Ehrsucht und Habsucht bestimmten Schriftgelehrten nur eine desto grössere Schuld vor Gott bedingen, während den grössten Werth die äusserlich geringste Leistung hat, welche aus völlig selbst-

loser Aufopferung entspringt (12, 38—44), andererseits in der Rede Cap. 13 (wenn wir aus derselben die kleine judenchristliche Apokalypse ausschalten) durch eine Belehrung darüber, dass den Jüngern auf Erden vor der Parusie des Messias die schwersten Anfechtungen und Verfolgungen um seines Namens willen bevorstehen. Ebenso nun, wie die Disputationen 12, 13—37 die Fortsetzung der früheren Erzählungsreihe 2, 1—3, 6 bilden, stellen die Belehrungen 12, 38—13, 37 die inhaltliche Fortsetzung der den Hauptbestand des Abschnittes 8, 31—10, 45 bildenden Belehrungen dar. Aus dem gleichen Grunde, aus welchem Marcus jene eine Erzählungsreihe in zwei Hälften zerlegt hat, hat er auch diese andere Reihe ursprünglich zusammengehöriger Redestücke zertheilt: die Schlussstücke (die Erzählung von der Wittwe beim Schatzkasten des Tempels und die Worte Jesu angesichts des Tempels) setzten die jerusalemische Situation voraus; deshalb mussten sie dem jerusalemischen Schlusstheile des Evangeliums zugewiesen werden. Wenn wir so aber die ursprüngliche Zusammengehörigkeit des Abschnittes 12, 38—13, 37 (exclusive der in Cap. 13 eingefügten kleinen Apokalypse) mit dem Abschnitte 8, 31—10, 45 (exclusive der beiden Stücke 9, 2—29 und 10, 1—12) erkennen, so können wir nun auch das Urtheil, welches wir früher über die Ueberlieferung der in Cap. 13 gegebenen Rede Jesu gewannen, erweitern zu einer Beurtheilung der ganzen Reihe von Belehrungen, in welcher jene Rede Cap. 13 ein Glied bildet: diese ganze Reihe stammt aus einer guten apostolischen Ueberlieferung, welche dem Marcus schon in einer festen formellen Ausprägung gegeben war. In der That findet ja diese Erweiterung jenes Urtheiles ihre Rechtfertigung darin, dass wir hier, bei der grösseren Reihe von Belehrungen, eine durchaus analoge Erscheinung vor uns haben, wie diejenige war, welche uns zu unserem Urtheile über die apostolische Ueberlieferung der Rede Jesu in Cap. 13 veranlasste: wie wir dort die einzelnen Glieder dieser Rede unterbrochen fanden durch fremdartige Bestandtheile, aber so, dass sie sich nach Herausnahme dieser fremden Bestandtheile unmittelbar fest an einander schliessen, ebenso finden wir hier die einzelnen Theile der grösseren Reihe von Belehrungen unterbrochen durch fremdartige Stücke

(9, 2—29; 10, 1—12; 10, 46—12, 37), aber sobald wir diese fremden Stücke herausnehmen, stellen sie sich uns als ein auf ein einheitliches Thema bezüglicher Lehrzusammenhang dar. Und so kommen wir hier endlich auf ein gleiches Ergebniss, wie oben bei der aus einheitlicher Ueberlieferung stammenden Reihe treffender Antworten Jesu: auch unsere Reihe eigenthümlicher Belehrungen Jesu ist in ihrer ursprünglichen Ueberlieferung nicht darauf angelegt gewesen, mit dem übrigen Inhalte des Marcusevangeliums zu einer chronologisch einheitlichen Darstellung verknüpft zu werden; deshalb musste die von Marcus hergestellte Verbindung eine so lockere, äusserliche werden. Fest schloss sich der Anfang an die Erzählung von dem ersten Messiasbekenntnisse der Jünger an; dass dieser Vorgang den geschichtlichen Anfangspunkt gebildet hatte für die Kette von Belehrungen Jesu, welche sich auf das Leiden, Verzichten und Dienen des Messias und der messianischen Jüngergemeinde bezog, war dem Marcus gewiss bestimmt überliefert gewesen. Aber wenn er so diese Reihe von Belehrungen mit Recht gleich auf das Jüngerbekenntniss folgen liess, so führte doch der Schluss dieser Reihe auf den jerusalemischen Schauplatz; für die Anschauung des Marcus, welcher nur von einem einmaligen Aufenthalte Jesu in Jerusalem wusste, übersprang dieser Schluss also die zeitlich vorangehende Geschichte von dem messianischen Einzuge Jesu in Jerusalem und von den unmittelbar auf diesen Einzug folgenden Ereignissen. Andererseits waren dem Marcus auch einzelne andere Stücke überliefert, welche in die Zeit zwischen dem Jüngerbekenntnisse und dem letzten jerusalemischen Aufenthalte hineingehörten. Deshalb glaubte Marcus den Schlusstheil von dieser Reihe ablösen, gewisse andere Stücke aber in sie einfügen zu müssen.

Noch an einer anderen Stelle des Evangeliums scheint mir eine Spur davon bemerkbar zu sein, dass Marcus eine schon formell ausgeprägte Ueberlieferung benutzt hat: in der Parabelrede von Cap. 4. Es wird hier zuerst erzählt, dass Jesus am Ufer des Sees die zu ihm drängenden Volkshaufen viel in Parabeln gelehrt habe (V. 1 u. 2) und aus dieser Belehrung wird die Parabel vom Säemann mitgetheilt (V. 3—9). Dann folgt ein Gespräch Jesu mit seiner näheren Umgebung, als er allein

ist: die Jünger fragen ihn nach den Parabeln, und er antwortet ihnen, indem er sich zuerst über den Zweck seines Parabellehrens im Allgemeinen äussert und dann eine Erklärung der Parabel vom Säemann giebt (V. 10—20). Hieran reihen sich einige weitere Belehrungen in parabolischer Form, welche Jesus „ihnen“ giebt (V. 21—32), und den Schluss macht eine allgemeine Bemerkung über das Parabellehren Jesu (V. 33 f.). An wen sind in diesem Zusammenhange die parabolischen Aussprüche V. 21—32 gerichtet? Sind unter den *αὐτοί* V. 21 u. 24 die Personen der näheren Umgebung Jesu verstanden, mit welchen sich Jesus nach V. 10 allein befindet, oder sind wieder die in V. 1 u. 2 bezeichneten Volkshaufen gemeint, so dass in V. 21—32 die Fortsetzung des öffentlichen Parabellehrens Jesu gegeben ist, dessen Anfang in V. 2—9 vorliegt? Der äussere Wortlaut, nämlich der einfache Anschluss der Worte: *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* an den Bericht über das Privatgespräch mit den Jüngern, scheint die Beantwortung der Frage im ersteren Sinne zu fordern; aber ein anderer Grund spricht entscheidend für die Beantwortung im letzteren Sinne. In V. 33 f. wird hervorgehoben, dass Jesus *αὐτοῖς*, d. i. im Unterschiede von den besonderen Jüngern Jesu (V. 34) dem Volke im allgemeinen, in vielen derartigen Parabeln seine Verkündigung gegeben habe, während er seinen Jüngern privatim alles erklärt habe; diese Bemerkung setzt deutlich voraus, dass die vorher mitgetheilten Parabelworte nicht als privatim an die Jünger Jesu, sondern als öffentlich an das Volk gerichtet gedacht werden sollen. Dann ist also der Abschnitt V. 10—20 als episodische Vorwegnahme eines Vorganges zu betrachten, welcher bei genauer zeitlicher Anordnung erst nach V. 32 zu berichten gewesen wäre. Eine solche episodische Vorwegnahme wäre ja nun an sich nicht anstössig; in unserem Falle ist sie es aber deshalb, weil die Ausdrucksweise ganz so gegeben ist, als wäre jene Privatverhandlung eben nicht episodisch vorangestellt, sondern als stände sie wirklich erst hinter V. 32: die Parabelsprüche V. 21 ff. werden durch eine Formel eingeleitet, welche sehr passend wäre, wenn der Abschnitt V. 1—9 unmittelbar voranginge (vgl. die Einleitungsformel in V. 24), welche aber irreführend ist, nachdem episodisch der zeitlich spätere Vorgang V. 10—20 mitgetheilt ist; und am

Anfange jener Privatverhandlung werden als Gegenstand der Frage der Jünger „die Parabeln“ bezeichnet, was ganz verständlich wäre, wenn dieses Privatgespräch hinter V. 32 berichtet wäre, was aber undeutlich ist, wo dieses Privatgespräch eingeschaltet wird, nachdem erst eine einzige Parabel erzählt ist. Müssen wir diese auffallende, unnatürliche Darstellungsweise nicht daraus erklären, dass Marcus hier nicht der originale Darsteller ist, sondern dass er sich im Ausdrucke an eine gegebene Ueberlieferung angeschlossen hat, in welcher das Privatgespräch Jesu mit seiner näheren Umgebung erst hinter V. 32 berichtet war? Die selbständige schriftstellerische Thätigkeit des Marcus hätte sich dann darauf beschränkt, den später erzählten Vorgang episodisch voranzustellen, wozu der Anlass darin lag, dass jene Privatverhandlung doch allein die Deutung der Parabel vom Säemann enthielt und sich deshalb passend gleich an die Mittheilung dieser Parabel anzureihen schien.

Die besprochene Erzählung von dem Parabellehren Jesu (4, 1—34) gehört inhaltlich eng zusammen mit der Reihe von Erzählungen, deren Anfang in 1, 40—45 gegeben ist, und deren Fortsetzung die Stücke 3, 7—12 u. 19b—35 bilden. Ich habe schon oben hervorgehoben, dass im Gegensatze zu einer ersten Periode der Wirksamkeit Jesu, welche in 1, 21—34 durch die ausführliche Schilderung eines einzelnen bedeutsamen Tages veranschaulicht und dann in 1, 38 f. kurz nach ihrem allgemeinen Charakter bezeichnet wird, hier eine zweite Periode charakterisirt wird, wo Jesus sich umdrängt sieht von grossen Volksschaaren, bei denen er aber keine richtigen Absichten und kein rechtes Verständniss findet, von denen er sich deshalb auch nicht nur äusserlich zurückzuziehen sucht (1, 45; 3, 9), sondern denen er auch seine Verkündigung geflissentlich verhüllt (4, 11 f. 33 f.). Wie wir jene erste Periode, wo Jesus in den Synagogen lehrend und Dämonen austreibend die Ortschaften ganz Galiläas durchzieht (1, 38 f.), durchaus nicht kurz denken dürfen, so befinden wir uns in dieser zweiten Periode offenbar in schon ziemlich weit vorgeschrittener Zeit der Wirksamkeit Jesu: das geht nicht nur daraus hervor, dass Jesus sich, äusserlich betrachtet, auf dem Höhepunkte seiner Wirksamkeit befindet, umdrängt von Menschen auch aus entfernten ausserpalästinensischen Gegenden

(3, 7 f.), sondern auch daraus, dass die jerusalemischen Schriftgelehrten bereits mit voller Feindseligkeit sein Wirken beurtheilen (3, 22), und besonders endlich daraus, dass Jesus selbst seine Verkündigung nicht mehr für die grosse Menge bestimmt, oder vielmehr sie für die grosse Menge zum Gerichte bestimmt (4, 11 f.). Nur in einer Zeit, wo Jesus bereits die volle Erfahrung davon gemacht hatte, dass sich die Masse des israelitischen Volkes der an sie ergangenen Verkündigung vom Gottesreiche gegenüber ungläubig verhielt, können wir eine solche Aeusserung, wie die 4, 11 f. gethane, begreifen. Aber diese unsere Vorstellungen über den Zusammenhang, die Bedeutung, die Situation der Stücke 1, 40—45; 3, 7—12; 3, 19b—4, 35 werden durchkreuzt durch die Thatsache, dass in diese Stücke hinein die Erzählung von der Auswahl der zwölf Apostel gesetzt ist (3, 13—19a) und dass ihnen später in 6, 6b—13 die Erzählung von der Aussendung der Zwölfe nachfolgt. In diesen beiden, unmittelbar auf einander Bezug nehmenden Erzählungen (vgl. 6, 7 mit 3, 13—15) wird berichtet, dass Jesus die Zwölfe dazu bestimmt habe, seine Begleitung zu bilden und seine Sendboten zu sein (3, 14); die Aufgabe, zu welcher sie ausgesandt werden, ist zu verkündigen und Dämonen auszutreiben (3, 14 f.; 6, 7. 12 f.), also die gleiche Wirksamkeit zu üben, welche Jesus nach der Schilderung 1, 39 geübt hat; das eigene Verhalten Jesu zur Zeit der Aussendung wird durch die Worte bezeichnet: „und Jesus durchzog die Dörfer im Umkreise lehrend“ (6, 6b), also ebenso wie sein Verhalten 1, 38 f. Passen nun diese Erzählungen in die geschichtliche Situation hinein, wo Jesus von grossen, verständnisslosen Schaaren umdrängt wird, vor denen er sich zurückzieht und vor denen er seine Verkündigung verbirgt, um seine heilbringende Wirksamkeit nur dem engeren Kreise der gläubigen Jünger zu widmen? Werden wir nicht zu der Vermuthung genöthigt, dass geschichtlich die Auswahl und Aussendung der Jünger vielmehr in die durch 1, 38 f. charakterisirte Periode der Wirksamkeit Jesu hineingehört, wo Jesus seine Aufgabe darin findet, möglichst weit umher seine Verkündigung vom Gottesreiche, verbunden mit Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, auszubreiten, und wo er nun, um diese Aufgabe noch rascher zu verwirklichen, als ihm allein

möglich war, die Zwölfe zu Gehülfen seiner Thätigkeit hinzuzieht? Nicht das möchte ich behaupten, dass diese beiden Erzählungen 3, 13 ff. und 6, 6 ff. in einer ursprünglichen Ueberlieferung, welche Marcus reproducirt hat, auch unmittelbar mit 1, 38 f. verbunden gewesen sind. Wohl aber meine ich, dass mit der ursprünglichen Ueberlieferungsreihe, in welcher dem Marcus die Stücke 1, 40—45; 3, 7—12; 3, 19b—4, 35 gegeben waren, die Erzählungen 3, 13 ff. und 6, 6 ff. nicht zusammengehörten. Jene Ueberlieferungsreihe, welche schildert, wie Jesus sich vor der verständnisslosen grossen Menge zurückzieht, findet ihre natürliche Fortsetzung in den späteren Erzählungen von der Zurückhaltung Jesu mit seiner heilbringenden Wirksamkeit in Nazareth (6, 1—6a) und von seinen Reisen in entlegene Gegenden, wo er sich allein mit der Unterweisung seiner nächsten Jünger abgiebt und nur ausnahmsweise sich anderer Hülfsbedürftiger annimmt (7, 24—37; 8, 10—13. 22—30). Aber in analoger Weise, wie Marcus in den Bericht von der jerusalemischen Katastrophe Jesu alle übrigen ihm überlieferten Stücke hineingestellt hat, welche eine jerusalemische Situation voraussetzten, hat er in unserer, durch die Erzählung 1, 40—45 eingeleiteten Erzählungsreihe, welche ihm die mittlere Hauptperiode der Wirksamkeit Jesu zu umfassen schien, eine Anzahl anderer ihm überlieferter Stücke untergebracht, für welche ihm eine genauere chronologische Datirung fehlte: so zuerst die Conflictsfälle 2, 1—3, 6, und so auch die Erzählungen von der Auswahl und Aussendung der Zwölfe. Im späteren Verlaufe dieses Abschnittes erscheint namentlich die Rede über die Reinigungsgebräuche (7, 1-23) als ein solcher Zusatz; denn diese Rede steht weder in einer inhaltlichen Beziehung zu ihrer Umgebung, noch auch ist ihr eine feste zeitliche und räumliche Situation gegeben. Die vorangehende Schilderung 6, 53—56, dass man Jesu, wohin er gekommen sei, die Kranken massenhaft zugeführt habe, bildet offenbar den Abschluss der Erzählung von der wunderbaren Speisung und Seefahrt, und nicht die Einleitung zu der Rede von Cap. 7; und wenn es 7, 14 heisst, Jesus habe wiederum die Volksmenge zu sich gerufen, so kann dies doch nicht wohl bedeuten, dass Jesus jene Krankenschaaren, welche man ihm allerorten zuführte (6, 54 ff.) und welche während der directen

Verhandlung Jesu mit den jerusalemischen Pharisäern und Schriftgelehrten abseit getreten sein müssten, zu sich zurückgerufen habe, sondern nur, dass er in analoger Weise wie sonst, wenn es eine bedeutsame Aussage galt, den grösseren Jüngerkreis, der ihm nachzufolgen pflegte, zum Aufmerken herangerufen habe (vgl. 8, 34). Das genaue Pendant zu jener Rede über die Reinigungsgebräuche bildet die Rede 10, 1 ff. über die Ehescheidung: beide Male wird zuerst die pharisäische Frage zurückgewiesen und folgt eine Privatbelehrung an die fragenden Jünger (beachte die Beziehung des πάλιν 10, 10 auf 7, 17). Und zwar steht die neue Frage der Pharisäer 10, 2 in ihrer versucherischen Art in enger Beziehung zu der Antwort, mit welcher Jesus ihre frühere Frage 7, 5 zurückgewiesen hat: dort hatten sie gefragt, weshalb die Jünger Jesu die traditionellen Reinigungsvorschriften nicht beachteten, und Jesus hatte ihnen mit dem Vorwurfe geantwortet, dass sie um ihrer menschlichen Tradition willen das durch Mose gegebene Gottesgebot ungültig machten (7, 6—13); hier nun thun sie ihre versucherische Frage nach dem Rechte der Ehescheidung in der Absicht, Jesum selbst eines Widerspruches zum mosaischen Gesetze zu überführen. Dass Mareus aus chronologischen Rücksichten dieses Stück 10, 1—12 in einen Zusammenhang hineingesetzt hat, welchem es inhaltlich ganz fremd ist, haben wir früher schon gesehen. Ich vermuthe, dass es ursprünglich mit dem Stücke 7, 1—23 als Pendant zusammengehört hat[1]).

Das Ergebniss unserer bisherigen Untersuchungen fasse ich jetzt folgendermassen zusammen. Als sehr wahrscheinlich dürfen wir annehmen, dass Marcus den Hauptbestand seines Evangeliums auf Grund mehrerer Erzählungsreihen gegeben hat, welche ihm in einer festen formellen Ausprägung überliefert waren. Diese Erzählungsreihen waren ursprünglich gegen einander selbständig, oder genauer gesagt: sie waren nicht darauf angelegt, sich zu einer chronologisch einheitlichen Darstellung zu ergänzen. Eine erste solche Erzählungsreihe scheint für Marcus den chronolo-

[1]) Ist nicht eine Spur dieser ursprünglichen Zusammengehörigkeit vielleicht auch darin zu finden, dass das jetzt auf 7, 23 folgende Stück mit der gleichen Formel ἐκεῖθεν ἀναστάς beginnt, wie das Stück 10, 1 ff.?

gischen Rahmen geliefert zu haben, in welchen er die übrigen Erzählungsreihen, aber auch etwa anderweitig ihm zugekommene Berichte (nach welchen wir nachher noch genauer zu fragen haben), eingefügt hat. Diese Reihe bestand wohl aus drei Theilen, welche sich auf drei verschiedene Perioden der Wirksamkeit Jesu bezogen: der erste Theil, welcher die Periode, wo Jesus auf möglichst weite Ausbreitung des Evangeliums hinwirkte, schilderte, ist von Marcus in 1, 14—39 wiedergegeben; zum zweiten Theile, welcher eine Periode des Zurücktretens Jesu von der Wirksamkeit für die grosse Menge schilderte, werden die Stücke 1, 40—45; 3, 7—12. 19b—35; 4, 1—34, und vermuthlich dann die Stücke 6, 1—6a; 7, 24—37; 8, 10—13. 22—30 gehört haben; der dritte Theil, welcher die Katastrophe der Wirksamkeit Jesu schilderte, scheint der Darstellung in 10, 46—12, 12 u. 14, 1—16, 8 zu Grunde gelegen zu haben. Wenn freilich diese Erzählungsreihe drei zeitlich auf einander folgende Perioden der Wirksamkeit Jesu berücksichtigte, so dürfen wir daraus noch nicht schliessen, dass ihr Zweck gewesen ist, einen Ueberblick über die gesammte Wirksamkeit Jesu zu geben; ihr Zweck scheint vielmehr der speciellere gewesen zu sein, einzelne bedeutsame Vorgänge hervorzuheben, in welchen sich einerseits die Anerkennung, aber auch die Verkennung und Feindschaft, welche Jesus erfuhr, und andererseits das verschiedene Verhalten, welches Jesus je nach der verschiedenen Stellungnahme der Menschen übte, charakteristisch darstellten. Eine zweite Erzählungsreihe bestand aus den Abschnitten 2, 1—3, 6 u. 12, 13—37; in ihr waren treffende Antworten Jesu auf Einwendungen und Fragen zusammengestellt. Eine dritte Erzählungsreihe enthielt die Belehrungen, welche Jesus den Jüngern nach ihrer Anerkennung seiner Messianität über den Werth und die Nothwendigkeit seines und ihres Leidens, Verzichtens und Dienens um des Gottesreiches willen gegeben hat: 8, 31—9, 1; 9, 30—50; 10, 13—45; 12, 38—44; 13, 1—6. 21—23. 9b—13. 28. 29. 32—37. Als zwei weitere, in ähnlicher Weise überlieferte Erzählungsstücke scheinen endlich die Berichte von der Auswahl und Aussendung der Zwölfe: 3, 13—19a u. 6, 6b—13, und von der doppelten Zurückweisung der Pharisäer: 7, 1—23 u. 10, 1—12 zu betrachten zu sein.

Ueber die Herkunft dieser dem Marcus überlieferten und von ihm zusammengearbeiteten Erzählungsreihen können wir aus ihrem Inhalte allein nichts Genaueres erschliessen. Wir können nur die eine Thatsache anerkennen, welche für uns freilich die eigentlich wichtige ist, dass der Inhalt dieser Erzählungsreihen in allen Beziehungen, durch die treffende Pointirung der mitgetheilten Reden und Aussprüche Jesu und durch die Einfachheit und Wahrscheinlichkeit der geschilderten Ereignisse und Situationen, sich als in hohem Masse glaubwürdig erweist, so dass wir nicht zu zweifeln brauchen, dass wir es hier mit einer echt apostolischen Ueberlieferung zu thun haben. Aber sollen wir nun annehmen, dass diese verschiedenen, nicht auf eine wechselseitige Ergänzung zu einer chronologisch zusammenhängenden Darstellung angelegt gewesenen Erzählungsreihen in verschiedenen kleinen Schriftstücken verschiedener apostolischer Verfasser bestanden haben? oder dürfen wir auf einen einheitlichen Autor rathen und dürfen wir die feste formelle Ausprägung, welche wir der von Marcus benutzten Ueberlieferung zuschreiben müssen, auch anders als durch schriftliche Aufzeichnung hergestellt betrachten?

Behufs Beantwortung dieser Fragen gewährt uns das älteste Zeugniss der kirchlichen Ueberlieferung über die Entstehung des Marcusevangeliums eine werthvolle Auskunft. In ungemein interessanter Weise dienen sich die Ergebnisse, welche wir bisher ohne jede Rücksicht auf die kirchliche Tradition blos aus der Analyse des Evangeliums selbst gewonnen haben, und die Aussage jenes ältesten Zeugnisses wechselseitig zur Ergänzung und Beglaubigung. Der Inhalt jenes Zeugnisses wird uns erst recht verständlich, wenn wir ihn mit den von uns bereits gewonnenen Ergebnissen vergleichen und nach ihnen erläutern; andererseits aber dient jenes Zeugniss dazu, unsere bisherigen Ergebnisse zu einem letzten Abschlusse zu bringen.

Papias in dem Fragmente bei Eusebius hist. eccl. III, 39 giebt an, dass „der Presbyter" mitgetheilt habe, Marcus habe als Interpret des Petrus Alles, dessen er sich erinnerte, sowohl Reden als auch Thaten Christi, genau, aber nicht der Reihenfolge nach, aufgezeichnet. Einen erklärenden Zusatz des Papias zu dieser Mittheilung des Presbyters scheinen die weiteren Worte

zu enthalten, dass Marcus nicht den Herrn selbst gehört oder begleitet habe, wohl aber den Petrus, welcher seine Lehrvorträge den Bedürfnissen entsprechend, nicht aber mit der Absicht auf eine ordnungsmässige Zusammenstellung der Redestücke gehalten habe, und dass Marcus demgemäss keine Schuld habe, wenn er Einiges, wie er es erinnerte, aufgezeichnet habe, da er sich um das Eine sorgfältig bemüht habe, von dem, was er gehört hatte, nichts zu übergehen und zu entstellen.

Für unmöglich und unberechtigt halte ich es, allein auf diese Angabe des Papias eine Beurtheilung des zweiten Evangeliums zu begründen; dazu ist der Gewährsmann, auf welchen er sich beruft, zu unbekannt, und dazu ist, wie die vielen Verhandlungen über das Fragment zur Genüge dargethan haben, der Sinn seiner Worte zu undeutlich. Wohl aber dienen uns unsere bisherigen Erkenntnisse über die Ueberlieferung, aus welcher Marcus geschöpft hat, zu einer ungekünstelten Interpretation der Worte des Papias, und die Möglichkeit einer solchen Interpretation mittelst jener Erkenntnisse gestattet uns dann das Urtheil, dass die Mittheilung des Papias aus einer guten, zuverlässigen Quelle stammt. Wenn Papias angiebt, dass Marcus die Lehrvorträge wiedergegeben habe, in denen Petrus über die Worte und Thaten Christi je nach den Bedürfnissen der Hörer, aber nicht mit Absicht auf eine ordnungsmässige Zusammenstellung (*σύνταξις*) der Herrnreden berichtet habe, so erkennen wir in diesen Lehrvorträgen des Petrus die von Marcus verwertheten Erzählungsreihen wieder, bei denen wir gerade diese Merkmale fanden, dass sie nach sachlichen Gesichtspunkten hergestellt und nicht darauf angelegt waren, einander zu einer einheitlichen chronologischen Darstellung des Lebens Jesu zu ergänzen. Und wenn der Presbyter die Aussage macht, dass Marcus auf Grund seiner Erinnerungen an die Mittheilungen des Petrus die Worte und Thaten Christi genau, aber nicht der Reihenfolge nach aufgezeichnet habe, so beziehen wir diese Aussage darauf, dass unseren Beobachtungen zufolge Marcus einerseits sich auch an das formelle Gepräge der ihm überlieferten Erzählungsreihen genau anzuschliessen gesucht hat, dass er andererseits aber bei seiner Absicht, die verschiedenen Erzählungsreihen zu einem einheitlichen chronologischen Zu-

sammenhange zu verbinden, nicht nur die Reihenfolge der einzelnen Erzählungsreihen selbst vielfach durch Einschaltungen unterbrochen hat, sondern auch das Ziel einer wirklich chronologischen Anordnung des Ganzen nicht völlig erreicht hat. Dieses negative Urtheil, dass die von Marcus berichteten Thatsachen nicht alle in richtiger chronologischer Reihenfolge stehen, konnte Papias, beziehungsweise sein Gewährsmann, ebenso gut wie wir aus den im Evangelium selbst liegenden Indicien gewinnen, auch wenn es ihm nicht möglich war, mit Hülfe anderer mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung positiv festzustellen, wo der chronologisch richtigere Platz für die einzelnen Thatsachen gewesen wäre.

Andererseits ergänzt nun die Mittheilung des Papias unsere früher aus der Analyse des Evangeliums gewonnenen Erkenntnisse über die von Marcus verwerthete Ueberlieferung. Wir entnehmen ihr die Gewissheit, dass die von Marcus wiedergegebenen Erzählungsreihen nicht in verschiedenen Schriftstücken verschiedener Verfasser, sondern in den mündlichen evangelischen Berichten des Petrus bestanden. Wenn wir erkannt haben, dass dem Marcus jene Erzählungsreihen in einer festen formellen Ausprägung überliefert gewesen sein müssen, so ist hierdurch die Annahme einer schriftlichen Ueberlieferung nicht nothwendig bedingt. Ausgeschlossen ist nur die Annahme einer solchen mündlichen Ueberlieferung, welche in verschieden formulirten Darstellungen verschiedener Personen, oder in wiederholten, aber ebenfalls verschieden formulirten Darstellungen einer und derselben Person bestanden hätte. Für ganz möglich aber und wahrscheinlich muss es gelten, dass eine bestimmte Einzelperson den eigenen späteren Erinnerungen an Worte und Thaten Jesu, vielleicht zunächst für sich selbst, eine feste Form gegeben hatte, in welcher sie dieselben dann wieder Anderen vorzutragen pflegte, und dass später einer der Hörer die mehrfach in derselben Form vernommenen Mittheilungen wesentlich treu nach dem Gedächtnisse aufzeichnen konnte. Dass aber Petrus dieser Gewährsmann war, dessen Vorträgen Marcus die von ihm hauptsächlich verwertheten Erzählungsreihen verdankt, wird uns nicht nur durch andere Zeugnisse der ältesten Tradition, welche mit der Angabe des Papias zusammentreffen (Justin, Dialog. c. Tryph.

106; Irenäus, adv. haer. III, 1; Tertullian, adv. Marc. IV, 5), sondern auch durch ein in jenen Erzählungsreihen selbst liegendes Anzeichen bestätigt. Die erste derselben beginnt die Darstellung der ersten Periode der Wirksamkeit Jesu mit der Erzählung von der Berufung des Petrus in die Nachfolge Jesu (1, 16 ff.), und sie veranschaulicht die Wirksamkeit Jesu in dieser Periode durch Schilderung des ersten ereignissreichen Sabbaths, welchen Petrus in der Begleitung Jesu verlebte (1, 21 ff.). Diese Auswahl des mitgetheilten Detailstoffes wird uns am Einfachsten erklärt, wenn wir annehmen, dass Petrus der eigentliche Autor dieser Erzählungsgruppe war.

Wir müssen unsere Beurtheilung des Marcusevangeliums jetzt aber noch vervollständigen durch Prüfung derjenigen Stücke, bei denen wir keinen genügenden Anlass zu der Annahme haben, dass sie aus jenen petrinischen Erzählungsreihen stammen. Dass Marcus sich nicht darauf beschränkt hat, diese Erzählungsreihen mit einander zu verbinden, sondern dass er sie auch durch Zusätze anderer Herkunft erweitert hat, ist uns bei unserer Untersuchung der Rede Cap. 13 schon zur Gewissheit geworden.

Zuerst begegnet uns eine Anzahl kurzer Zusätze, welche Marcus in die nach der petrinischen Ueberlieferung wiedergegebenen Erzählungen zur Erläuterung oder Ergänzung eingefügt hat. Hierher gehört zuerst der kleine an 2, 15 angehängte Satz: „denn es waren viele und sie folgten ihm“, welcher die Bezugnahme auf „die Jünger“ vor Mittheilung der Auswahl der Zwölfe erklären soll; ebenso der parenthetische Zwischensatz 7, 3 f. über die traditionellen Reinigungsgebräuche der Pharisäer, durch dessen Einfügung jetzt der ursprünglich zu V. 5 als Vordersatz gehörige V. 2 anakoluthisch geworden ist. Ferner rechne ich hierher den Satz 10, 12, in welchem das in V. 11 ausgesprochene Urtheil über die Entlassung des Eheweibes ergänzt wird mit Rücksicht auf den bei Römern und Griechen möglichen Fall, dass die Frau der die Ehe lösende Theil ist; dann in der Parabel von den untreuen Winzern den Satz 12, 7, welcher im Zusammenhange der parabolischen Erzählung ebenso unnatürlich ist, wie er für die allegorisirende Deutung der Parabel passend ist; endlich den Satz 13, 10, welcher hervorheben soll, dass neben der Bezeugung des Evangeliums vor den

jüdischen Behörden, auf welche nach V. 9 die Verfolgung und Verantwortung der Jünger abzweckt, doch auch überall in den ausserjüdischen Ländern das Evangelium bezeugt werden müsse. Eine eigenthümlich verändernde Erweiterung der ursprünglich gegebenen Ueberlieferung dürfen wir wohl in der Geschichte von dem Scherflein der armen Wittwe 12, 41—44 finden; wenn man einerseits berücksichtigt, dass Jesus mit seinen Jüngern aus dem blossen Anschauen der in den Schatzkasten geworfenen Gabe jedenfalls nicht erkennen konnte, dass der eine Quadrans den ganzen Lebensunterhalt der Wittwe ausmachte, und andererseits, dass Jesus sonst sehr häufig seine Parabeln ohne weitere Einleitung erzählt, als handele es sich um geschichtliche Thatsachen (z. B. Mc. 4, 3; 12, 1; Lc. 10, 30; 16, 1 u. 19), so drängt sich die Vermuthung auf, dass auch unsere Geschichte von dem Scherflein der Wittwe ursprünglich eine solche Parabel war, welche Jesus an seine Beurtheilung des Schuldwerthes der äusserlich grossen, aber aus dem Motive der Habsucht entspringenden Frömmigkeitsleistungen der Schriftgelehrten (V. 40) angeschlossen hatte, welche Marcus aber, weil sie nicht ausdrücklich als Parabel bezeichnet war, als wirklichen geschichtlichen Vorgang deutete und darstellte.

Die grösseren geschichtlichen Darstellungen, welche Marcus mit seiner Wiedergabe der petrinischen Erzählungsreihen verbunden hat, können wir wohl alle auf mündliche Ueberlieferung zurückführen. Mehrere dieser Stücke verrathen durch kleine, aber wichtige Detailzüge, für deren Bewahrung die spätere Ueberlieferung, wie wir aus unserem ersten und dritten Evangelium ersehen, keinen Sinn mehr gehabt hat, dass sie auf einer guten, alten Ueberlieferung beruhen; das gilt von dem einleitenden Berichte über die Wirksamkeit des Täufers und über die Taufe und Versuchung Jesu (1, 1—13), von der Geschichte von der stürmischen Seefahrt (4, 35—41), von der Erzählung von der Erweckung der Tochter des Jairus (5, 21—43), von der ersten Speisungsgeschichte (6, 30—43), von dem Berichte über die Verklärung Jesu und die sich daran anschliessende Heilung des dämonischen Knaben (9, 2—29). Ich halte es bei diesen Erzählungen nicht für unmöglich, dass auch sie in petrinischer Ueberlieferung ihre Grundlage haben;

nur, meine ich, haben wir hier keinen Anhalt für die Vermuthung, dass sie in derselben Weise fest formulirt überliefert waren, wie die oben besprochenen geschlossenen Erzählungsgruppen, und deshalb müssen wir bei ihnen auch die grössere Möglichkeit in Betracht ziehen, dass sie zum Theil lückenhaft oder mit ungenauen Zusätzen versehen wiedergegeben sind. Solche ungeschichtliche Elemente treten an einigen Punkten des Evangeliums ziemlich deutlich zu Tage. Bei der zweiten Speisungsgeschichte 8, 1–9 fordert die grosse Uebereinstimmung der Umstände mit der ersten Speisungsgeschichte 6, 35 ff. unmittelbar zu der Erklärung auf, dass wir es hier mit derselben geschichtlichen Thatsache zu thun haben, welche nur deshalb doppelt berichtet wird, weil sie in der mündlichen Tradition mit verschiedenen Zahlangaben erzählt wurde. Wie leicht sich eine solche Verschiebung der Zahlangaben vollzog, zeigt uns noch die Wiedergabe der Speisungsberichte durch unseren ersten Evangelisten, welcher aus den „5000 Männern“ Mc. 6, 44 und den „etwa 4000“ Mc. 8, 9 schon „ungefähr 5000 Männer ausser Weibern und Kindern“ (14, 21) beziehungsweise „4000 Männer ausser Kindern und Weibern“ (15, 38) gemacht, d. h. die Zahl mindestens verdoppelt hat. Bei der Erzählung von dem Strafwunder Jesu am unfruchtbaren Feigenbaume Mc. 11, 12—14. 20—23, dessen eigenthümliche Verschiedenheit von den sonst uns überlieferten Wundern Jesu keiner besonderen Darlegung bedarf, ist es durch die Verbindung, in welche Marcus den Vorgang mit dem Worte Jesu über das Berge versetzende Vermögen des Gottvertrauens setzt, und durch die symbolische Beziehung auf das Gericht über das keine rechten Früchte zeigende Volk Israel, welche er durch die Stellung des Vorganges andeutet, ungemein nahe gelegt, an eine durch die mündliche Ueberlieferung vollzogene Umsetzung gleichnissmässiger Worte Jesu in eine gleichnissmässige That zu denken. Denn im Lucasevangelium ist uns auf Grund einer anderen Quellenschrift einerseits das Wort von der unbeschränkten Kraft des Vertrauens so überliefert, dass die Versetzung nicht eines Berges, sondern eines Maulbeerfeigenbaumes als Beispiel gebraucht wird (Lc. 17, 6), und ist uns andererseits eine auf das Gericht über das israelitische Volk bezügliche Parabel aufbewahrt, in welcher ein unfruchtbarer Feigenbaum

zum Bilde genommen wird (Lc. 13, 6 ff.). Schon unser dritter Evangelist scheint von ähnlichen kritischen Erwägungen geleitet gewesen zu sein, wenn er bei seiner Wiedergabe des Marcusberichtes sowohl die zweite Speisungsgeschichte als auch die Geschichte vom Feigenbaumwunder übergangen hat. Eine Aeusserung sagenhafter Geschichtserweiterung finde ich auch in der allgemeinen Schilderung der Krankenheilungen 6, 54—56, speciell in der Schlussbemerkung von V. 56; denn die hier beschriebene Art des wunderbaren Heilwirkens Jesu steht zu der sonst gerade durch Marcus bezeugten Methode der Wirksamkeit Jesu in keinem Einklang, während sie ganz zu den Vorstellungen stimmt, welche die spätere Ueberlieferung über das uneingeschränkte öffentliche Wunderwirken Jesu hatte (vgl. z. B. wie aus den „Vielen", welche nach Mc. 1, 34 u. 3, 10 von Jesus geheilt wurden, bei Mt. 8, 16 u. 12, 15 und bei Lc. 4, 40 u. 6, 19 „Alle" geworden sind).

Den Hauptertrag unserer Untersuchung in diesem Capitel können wir in dem Urtheile zusammenfassen, dass wir mit gutem Rechte das Marcusevangelium als eine wichtige Quelle für unsere Erkenntniss der Lehre Jesu verwerthen dürfen. Es ist freilich nur eine secundäre Quelle, deren Bericht nicht auf unmittelbarer Augen- und Ohrenzeugenschaft des Verfassers beruht, und deren Bestandtheile nicht alle gleicher Herkunft sind und gleichen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben können. Aber es ist insofern eine secundäre Quelle ersten Ranges, als es in seinem Hauptbestande eine Reproduction solcher apostolischer Mittheilungen ist, welche dem Evangelisten in fester formeller Ausprägung überliefert waren und welche eben deshalb von ihm mit grosser Treue wiedergegeben werden konnten. Die ursprünglichen Gruppen dieser apostolischen Mittheilungen, soweit wir sie aus dem Evangelium, in welchem sie mit einander in eine von vornherein nicht beabsichtigte Verbindung gesetzt sind, noch herauszuerkennen vermögen, kommen für uns natürlich in erster Linie als glaubwürdige Urkunden in Betracht; ihnen dürfen wir den Werth einer primären Quelle zuschreiben.

Zum Schlusse aber sei hervorgehoben, dass unsere Beobachtungen und Ergebnisse in diesem Capitel zur indirecten aber deutlichen Bestätigung für die Anschauung dienen, dass das

Marcusevangelium im Verhältniss zu unserem ersten und dritten Evangelium die Priorität hat; denn alle die eigenthümlichen Erscheinungen in der Composition des Evangeliums, auf welche wir aufmerksam wurden, finden ihre Erklärung nur bei der Herleitung des Evangeliums aus Quellen, welche ausserhalb der uns sonst bewahrten Evangelienliteratur liegen, an keinem Punkte aber bei seiner Herleitung aus unserem ersten und dritten Evangelium. Andererseits begründen die Ergebnisse, zu welchen wir geführt sind, auch nicht etwa eine neue Urmarcushypothese; denn unser Marcusevangelium selbst und nicht die in ihm bearbeiteten apostolischen Erzählungsreihen in ihrer ursprünglichen Gestalt sind die Quelle für unseren ersten und dritten Evangelisten gewesen.

Zweiter Abschnitt.

Die Matthäuslogia.

Cap. 1. Der Inhalt der Matthäuslogia.

Neben der Erkenntniss, dass das Marcusevangelium eine Quelle für unser erstes und drittes Evangelium gewesen ist, steht als zweites Hauptergebniss der bisherigen Untersuchungen der synoptischen Frage die Erkenntniss, dass ausser dem Marcusevangelium eine uns verlorene apostolische Schrift dem ersten und dritten Evangelisten als Quelle zu Grunde gelegen hat, und dass sich hieraus die Uebereinstimmung dieser beiden Evangelisten in vielen Parthieen erklärt, in welchen sie von Marcus unabhängig sind. Dass diese uns verlorene apostolische Quellenschrift identisch ist mit den *λόγια*, welche nach der Angabe des Papias (Eusebius hist. eccl. III, 39) von dem Apostel

Matthäus in hebräischer Sprache zusammengestellt sind und dann Interpretationen von verschiedenen Seiten erfahren haben, ist eine sehr nahe liegende Hypothese. Nur müssen wir es auch in Betreff dieser Papiasangabe als das Resultat der eingehenden Verhandlungen über sie betrachten, dass sich aus ihr allein nichts Genaueres über den Inhalt jener Quellenschrift entnehmen lässt. Wir können vielmehr nur durch eine vergleichende Untersuchung unseres ersten und dritten Evangelisten zu einer sicheren Vorstellung von der Beschaffenheit der verlorenen Quelle gelangen, aus welcher sie beide geschöpft haben müssen, und können mittelst dieser Vorstellung dann, bei Annahme der Hypothese, dass jene Quelle mit der von Papias gemeinten Schrift identisch ist, genauer den Sinn angeben, in welchem Papias diese Schrift als *λόγια* bezeichnet hat.

Ueber die Benutzung dieser apostolischen Quellenschrift (welche ich im Folgenden als Logia oder Matthäuslogia bezeichne) durch unseren ersten Evangelisten (welchen ich der Kürze halber Matthäus nenne, obgleich er gewiss nicht der Apostel Matthäus gewesen ist,) und durch Lucas, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit Folgendes behaupten. Beide Evangelisten haben eine selbständige Kenntniss der Logia gehabt, wie daraus erhellt, dass bald der eine, bald der andere den Bericht der Quelle in grösserer Vollständigkeit oder in richtigerem Zusammenhange oder mit ursprünglicheren Einzelheiten wiedergiebt. Dass sie die Logia nach einem vorliegenden schriftlichen Exemplare benutzt haben, ist wegen mannigfacher eigenthümlicher Verschiebungen, welche sich viel einfacher bei Annahme einer gedächtnissmässigen Wiedergabe der Quelle erklären, kaum anzunehmen. Dagegen lässt sich aus vielfachen, zum Theil auffallenden Uebereinstimmungen beider Evangelisten im griechischen Wortlaute der Logiastücke schliessen, dass die von ihnen verwerthete Quelle eine griechische war, dass dieselbe also, wenn sie mit der von Papias berücksichtigten Schrift identisch war, den beiden Evangelisten schon nicht mehr in ihrer ursprünglichen hebräischen (aramäischen) Gestalt, sondern in einer Uebersetzung bekannt war. Ganz sicher ist freilich diese Folgerung deshalb nicht, weil wir aus gewissen Anzeichen ersehen können, dass Lucas neben dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia auch unser

erstes Evangelium gekannt hat [1]); denn hiernach ist es möglich, dass seine Uebereinstimmung mit Matthäus im griechischen Wortlaute der Logiastücke in derselben Weise durch eine Reminiscenz an den Text des Matthäus veranlasst ist, wie sich aus dem gleichen Grunde seine Uebereinstimmung mit Matthäus in manchen kleinen Modificationen bei der Wiedergabe des Marcusberichtes erklärt. Ferner ergiebt sich, dass die Art, wie Matthäus und Lucas den Inhalt der Logia mit dem Inhalte des Marcusevangeliums verknüpft haben, insofern eine wesentlich verschiedene ist, als Matthäus vorwiegend das inhaltlich Verwandte mit einander verbunden hat, während Lucas den Hauptinhalt der Logia in zwei grossen zusammenhängenden Parthieen in den Marcusbericht eingeschaltet hat (6, 20—8, 3 und 9, 51—18, 14). Durch dieses verschiedene Verfahren ist es bedingt, dass Lucas nicht nur viele einzelne Stücke der Logia aufbewahrt hat, die Matthäus wohl nur deshalb übergangen hat, weil er im Marcusberichte keinen Anlass zur ihrer Anknüpfung fand, sondern dass Lucas besonders auch die ursprüngliche Reihenfolge der Logiastücke im Grossen und Ganzen richtig wiedergegeben hat. Ganz hat sich freilich auch Lucas einer Combinirung des inhaltlich Verwandten nicht enthalten; namentlich hat er in den Fällen, wo ihm derselbe Vorgang im Marcusevangelium und in den Logia berichtet zu sein schien, bei seiner Wiedergabe der einen Quelle den betreffenden Bericht fortgelassen, dann aber in seiner Wiedergabe der anderen Quelle doch gewisse Züge eingeflochten, welche dem übergangenen Quellenberichte entstammen.

Für alle diese hier kurz hingestellten Behauptungen werden sich reichliche Belege zeigen, wenn ich es nun zunächst versuche, unter Zuhülfenahme der bisherigen bedeutenden Arbeiten, welche sich auf die Erkenntniss des ursprünglichen Bestandes der Logiaquelle gerichtet haben und zu welchen in erster Linie das grosse Werk von Weiss, das Matthäusevangelium u. s. Lucasparallelen, Halle 1876 [2]), zu rechnen ist, den Inhalt der

[1]) Vgl. Simons, hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt? Bonn 1880.

[2]) Ich citire dasselbe im Folgenden durch: Weiss mit angefügter Seitenzahl. — Dass ich der von Weiss aufgestellten Hypothese, auch Marcus habe die Logia schon gekannt und verwerthet, nicht zustimmen

Logia aus unserem ersten und dritten Evangelium zu reconstruiren. Für den Zweck, den die ganze hier vorgenommene kritische Untersuchung hat, erscheint es mir nothwendig, möglichst genau die Grenzen zu bestimmen, in denen wir den uns bewahrten Bestand der apostolischen Quellenschrift anerkennen können. Ich glaube aber, diese Grenzbestimmung am Kürzesten und Deutlichsten geben zu können, wenn ich den Text der Quelle selbst, wie er mir aus den beiden Evangelien wiederherstellbar erscheint, vorlege. Ich werde diesen Text mit Bemerkungen begleiten, welche die Rechtfertigung seiner Reconstruction im Einzelnen angeben sollen, welche deshalb auch auf seine inhaltliche Erklärung nur soweit eingehen, als die Erkenntniss des Sinnes, besonders des Gedankenganges in den Redestücken, zur Sicherung des Textes dient. Zweckmässig erscheint mir die wörtliche Wiedergabe des Textes besonders auch deshalb, weil die räumliche Zusammenstellung des Zusammengehörigen oft einen überzeugenden Eindruck von dieser Zusammengehörigkeit geben kann, welcher sonst durch blos äussere Umstände gehemmt bleibt.

Dass mein Versuch auf grosse Nachsicht der Beurtheilung rechnet, ist bei der Schwierigkeit der Aufgabe selbstverständlich. Die Art, wie uns die Quelle aufbewahrt ist, bedingt es, dass wir meist nur ihren wahrscheinlichen Text und ihre wahrscheinliche Anordnung erkennen können; aber es ist doch wichtig, dass wir uns dieses wahrscheinlichen Bestandes möglichst versichern.

Um mich bei meinem Versuche der Reconstruction ganz auf derjenigen Basis zu halten, welche allein eine relative Sicherheit gewährleistet, mache ich es mir zum Grundsatze, keinerlei selbständige Veränderungen des durch Matthäus oder Lucas gebotenen Textes oder Zusätze zu demselben vorzunehmen, sondern den Text des einen Evangelisten nur durch den des anderen

kann, ist schon aus meiner früheren Untersuchung über die Quellen des Marcusevangeliums ersichtlich; natürlich fällt wegen dieser Abweichung auch meine Reconstruction der Logia in vielen Beziehungen anders aus, als sie nach Weiss zu geben wäre. Eine Darlegung der Gründe, um derenwillen ich der Hypothese von W. nicht zustimmen zu dürfen glaube, kann ich erst an späterer Stelle geben.

zu verbessern oder zu ergänzen. Als Abweichung von diesem Grundsatze kann ich es nicht betrachten, wenn ich, übrigens nur an den seltensten Stellen, in dem Texte des einen Evangelisten solche nicht den Wortstamm, sondern nur die grammatische Form betreffende Veränderungen vornehme, welche durch die Verbindung mit Worten des anderen Evangelisten unmittelbar geboten sind (z. B. in § 4c bei der Verbindung von Mt. 21, 32 mit Lc. 7, 30), und wenn ich andererseits auch in den Matthäusstellen, für welche eine Parallele bei Lucas fehlt, die Formel *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* in die Formel *βασ. τοῦ θεοῦ* ändere, weil die Berechtigung dieser Aenderung durch andere Stellen des Lucas sicher gestellt ist (vgl. zu § 2b). Die einzige wirkliche Abweichung von meinem Grundsatze könnte man in § 47 finden, wo das Wort *σου* am Schlusse nicht durch den Lucastext, sondern durch eine anderweitige Ueberlieferung gegeben ist; nur fragt sich hier, ob nicht das *σου* gerade zum ursprünglichen Matthäustexte gehört hat. — Wo es mir bei einer durch Matthäus oder Lucas gebotenen Stelle zweifelhaft erscheint, ob sie zur Logiaquelle gehört hat, oder wo ich Gründe zu der Annahme habe, dass eine Stelle zwar Elemente aus der Quelle enthält, aber auch Zuthaten des Evangelisten, die sich nicht genau unterscheiden lassen, schliesse ich die betreffenden Worte in eckige Klammern ein. Wo ich Lücken in der Wiedergabe der Quelle durch unsere Evangelisten annehme, deute ich dies durch Gedankenstriche an. Den das Material zur Wiederherstellung der Quelle bietenden Text des Matthäus und Lucas suche ich mit Hülfe der Ausgaben des Neuen Testamentes von Tischendorf und von Westcott u. Hort und der sorgfältigen textkritischen Untersuchungen von Weiss zu gewinnen.

Was die Anordnung betrifft, so gehe ich von der schon bezeichneten Vorstellung aus, für die sich uns hinreichende rechtfertigende Anzeichen ergeben werden, dass Lucas in seinen beiden grossen Einschaltungen die Reihenfolge der Quellenstücke wesentlich richtig aufbewahrt hat, und stelle deshalb in einer ersten Gruppe nächst der Täuferrede die in diesen beiden Einschaltungen mitgetheilten Stücke zusammen, sie mit Hülfe des Matthäustextes ergänzend beziehungsweise modificirend. Die Reihenfolge des Lucas ändere ich nur in den Fällen, wo sich

deutliche Spuren dafür finden, dass Lucas die Anordnung der Quelle verschoben hat; aus anderen Theilen des Lucasevangeliums füge ich nur dasjenige ein, was nach glaubwürdigen Anzeichen zur Ergänzung hineingehört. In einer zweiten Gruppe stelle ich darauf diejenigen Stücke zusammen, welche sich aus den übrigen Theilen des Lucasevangeliums mit Wahrscheinlichkeit der Logiaquelle zuweisen lassen. In einer dritten Gruppe endlich finden die noch übrigen Stücke aus dem Matthäusevangelium, die zu dieser Quelle gehört haben dürften, ihren Platz.

Theils um die Wechselbeziehung zwischen dem Texte und den begleitenden Bemerkungen äusserlich klar hervortreten zu lassen, theils um spätere Rückbeziehungen auf den gewonnenen Text der Logia zu ermöglichen, theile ich den Text in Paragraphen und diese wieder in durch Buchstaben bezeichnete Unterabschnitte ein. Bei der Umgrenzung dieser Unterabschnitte richte ich mich natürlich in erster Linie nach der Gedankengliederung des Textinhaltes; in zweiter Linie lasse ich aber auch die praktische Rücksicht auf Uebersichtlichkeit der Beziehung zwischen dem Texte und den zugehörigen Bemerkungen zur Geltung kommen.

Bei der Ueberschrift der einzelnen Paragraphen werden aus beiden Evangelien die Abschnitte bezeichnet, welche für die Reconstruction des Textes in Betracht kommen. Die Ortsangaben am Rande des Textes zeigen dann an, welchem Evangelium und welcher Stelle bei ihm der Hauptinhalt der betreffenden Textesworte entspricht. Die einzelnen Zusätze und Modificationen, welche bei diesem Hauptinhalte vorgenommen sind, werden durch gesperrten Druck und Unterstreichung hervorgehoben; der Uebersichtlichkeit halber wird aber in der Regel der genaue Ort des anderen Evangeliums, dem der Zusatz oder die Modification entstammt, nicht auch am Rande, sondern nur in den begleitenden Bemerkungen angegeben.

I. Die Täuferrede der Logia und die beiden grossen Logiaeinschaltungen im Lucasevangelium.

§ 1. Die Gerichtsandrohung des Täufers.

Lc. 3, 7—9. 16 f. Mt. 3, 7—12.

Mt. 3, 7. a. — — Ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις·
γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς
8. μελλούσης ὀργῆς; ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς
9. μετανοίας, καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα
ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς

§ 1 a. Dass die Rede des Täufers, welche am Anfange der Logia stand, durch eine kurze geschichtliche Notiz über das Auftreten des Täufers eingeleitet wurde, ist sehr wahrscheinlich. Dieselbe ist aber bei der Combination des Logiaberichtes mit dem Marcusberichte über den Täufer durch unsere beiden Evangelisten verloren gegangen, oder wenigstens für uns nicht erkennbar geblieben. Denn ihre Reste mit Weiss S. 100 in der Zeitangabe ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις Mt. V. 1, welcher die ausführlichere chronologische Bestimmung Lc. V. 1 f. correspondirt, und in dem bei Mt. (V. 5) und Lc. (V. 3) gemeinsamen πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου zu finden, erscheint mir deshalb unsicher, weil jene Zeitangabe des Mt., bei welcher allerdings die Undeutlichkeit der Beziehung im Matthäustexte auf die Herkunft aus einem anderen Zusammenhange zu deuten scheint, auch aus Mc. 1, 9 stammen kann, und weil die Uebereinstimmung des Lc. mit Mt. in jenen Punkten auch durch die Bekanntschaft des Lc. mit unserem ersten Evangelisten bedingt sein kann (vgl. Simons a. a. O. S. 22). — Die Verbindung der in den Logia gegebenen Rede des Täufers mit den von Mc. berichteten Täuferworten begegnete der Schwierigkeit, dass den letzteren die Mittheilung vorausging, die zum Täufer hinausgezogenen Schaaren hätten sich unter Bekenntniss ihrer Sünden taufen lassen (V. 5), während nach der Logiarede der Täufer die Sinnesänderung erst unter Gerichtsandrohung forderte, also voraussetzte, dass die Zuhörer bisher dieser Forderung noch nicht entsprochen hatten.

10. ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

Mt. 3, 11 b. Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος [ἰσχυρότερός μου ἐστίν], οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι, [αὐτὸς]
12. ὑμᾶς βαπτίσει ἐν [πνεύματι ἁγίῳ καὶ] πυρί· οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.

Mt. hat diese Schwierigkeit dadurch beseitigt, dass er die Rede des Täufers nicht an die Volkshaufen im Allgemeinen, sondern speciell an Pharisäer und Sadducäer gerichtet sein lässt (V. 7), indem er voraussetzt, dass diese späteren Gegner Jesu jedenfalls auch der das Auftreten Jesu vorbereitenden Wirksamkeit des Täufers nicht die rechte Gesinnung entgegengebracht hätten (vgl. zu § 4 c). Lucas dagegen giebt die gewiss der Quelle entsprechende Mittheilung, dass die Rede des Täufers an die Volkshaufen im Allgemeinen gerichtet gewesen sei, löst jene Schwierigkeit aber dadurch, dass er vorher aus dem Marcusberichte die Angabe fortlässt, die Leute hätten ihre Sünden bekannt, während er allerdings die Angabe, dass sie zum Zweck der Taufe hinausgezogen seien, aufgenommen hat (V. 7). — Im Texte des ersten Theiles der Logiarede stimmt Lc. fast wörtlich mit Mt. überein; nur kleine Abweichungen hat er, welche aber secundär erscheinen: in V. 8 den Plural καρποὺς ἀξίους statt des Singulars Mt. V. 8 (vgl. den Singular Lc. V. 9), und ἄρξησθε statt δόξητε Mt. V. 9; in V. 9 ein καί hinter ἤδη δέ. Vgl. Weiss S. 107.

b. Zwischen der allgemeinen Gerichtsandrohung des Täufers und der besonderen Ankündigung, dass der nach ihm kommende Mächtigere das Gericht vollziehen werde, wird bei Lc. ausgeführt, wie der Täufer auf die Anfragen verschiedener Kreise der Bevölkerung seine sittlichen Forderungen exemplificirt habe (V. 10—14) und wie die Volksmenge erwogen habe, ob nicht der Täufer selbst der Messias sei (V. 15). Dass dieser Abschnitt von Lc.

§ 2. Rede Jesu über die rechte Art der Gerechtigkeit.

Lc. 6, 20 - 49; 16, 17 u. 18. Mt. 5—7.

Lc. 6, 20. a. — — [*Καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν·*] *μακάριοι οἱ πτωχοί*,

aus den Logia entlehnt sei, bezweifle ich aus folgenden Gründen: 1) zeigt Mt. keine Spur von demselben; 2) erscheint die Drohung, dass der kommende Mächtigere das Gerichtsfeuer bringen werde, als unmittelbare Fortsetzung der allgemeinen Gerichtsandrohung Mt. V. 7—10, welche gerade mit dem Begriffe des Feuers als der bildlichen Bezeichnung des Gerichtes schliesst; 3) gehört die Forderung der Mildthätigkeit (Lc. V. 11) zu den Zuthaten, welche Lucas auch an anderen Stellen bei dem Berichte seiner Quelle vorgenommen hat (vgl. zu § 13b u. 15d); 4) ist die Mittheilung, dass die Volkshaufen an die Messianität des Täufers gedacht hätten, kaum vereinbar mit der Art, wie in einer späteren Logiarede (§ 4 c u. d) Jesus von der Aufnahme und Beurtheilung, welche der Täufer erfahren habe, redet. — Schwer lässt sich sagen, welche Gestalt das Logiawort hatte, welches in Mt. 3, 11 u. Lc. 3, 16 mit dem Worte Mc. 1, 7 f. verbunden vorliegt; es war diesem Marcusworte wohl ähnlich, so dass dadurch die Verbindung veranlasst ist. Da Mt. hier selbständiger gegenüber dem Mc. erscheint als Lc., so hat er das Vorurtheil für sich, mehr Elemente des Logiawortes bewahrt zu haben. Am Wahrscheinlichsten ist es mir, dass das letztere nur den Bestand hatte, welcher oben ausserhalb der Klammern steht. Der letzte Ausspruch der Rede ist von Mt. und Lc. übereinstimmend gegeben; nur hat Lc. die Coordinirung der einzelnen Satzglieder aufgehoben, indem er unter Weglassung des ersten *καί* die beiden ersten Indicative des Futurs in Infinitive des Aorists umgesetzt hat.

§ 2. Bei dem Versuche, den ursprünglichen Bestand dieser Rede, welche in den Logia ohne Zweifel nächst der Täuferrede an der Spitze stand, wieder herzustellen, wird man sich durch folgende Hauptgesichtspunkte leiten lassen dürfen: denjenigen Abschnitten der Rede Mt. 5—7, für welche sich Parallelen innerhalb der Rede Lc. 6, 20 ff. finden, haben gewiss Abschnitte

21. ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. μακάριοι
οἱ πεινῶντες [νῦν], ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ
22. κλαίοντες [νῦν], ὅτι γελάσετε. μακάριοί ἐστε ὅταν
μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν

der Logiarede zu Grunde gelegen; diejenigen Abschnitte der Matthäusrede, für welche weder in der Rede Lc. 6, 20 ff., noch auch anderswo im Lucasevangelium Parallelen vorhanden sind, haben die Wahrscheinlichkeit für sich, zur Logiarede gehört zu haben, aber von Lucas übergangen zu sein; diejenigen Abschnitte der Matthäusrede endlich, deren Parallelen bei Lucas an anderen Orten seiner Logiaeinschaltungen liegen, haben die Wahrscheinlichkeit für sich, von Mt. zwar den Logia, aber nicht dieser Anfangsrede derselben entnommen zu sein. Im einzelnen Falle muss aber immer die Beziehung, in welcher die betreffenden Worte zum Zusammenhange der Rede im Ganzen stehen, unsere Entscheidung mitbestimmen.

a. Welche geschichtlichen Umstände der Rede in der Quelle bezeichnet waren, lässt sich nicht mehr erkennen. Der Anschluss der Rede an die Mc. 3, 7 ff. bezeichnete Situation, welchen Mt. und Lc. übereinstimmend vornehmen, kann dadurch veranlasst sein, dass in den Logia eine ähnliche Situation angegeben war, kann aber auch auf einer freien Combination des Mt. beruhen, welcher Lc. gefolgt ist. Dass aber trotz jener Situation, in welcher Jesus von Volksschaaren aus allen umliegenden Gegenden umringt erscheint, beide Evangelisten die Rede an die Jünger gerichtet sein lassen (vgl. Mt. 5, 1 f.), macht es wahrscheinlich, dass eine solche Adresse der Rede in den Logia ausdrücklich angegeben war; doch verstand die Quelle unter den *μαθηταί* gewiss nicht allein die Zwölfe.

Was den Eingang der Rede betrifft, so stimme ich der Ansicht Holtzmann's, syn. Ev. S. 76 f., dass Lucas uns denselben ursprünglicher aufbewahrt hat als Matthäus, bei gegen Weiss S. 134 ff. Bei Lucas werden glückselig gepriesen Arme Hungrige, Trauernde, Gehasste, also solche, welche sich in irdischer Bedrängniss befinden; nur bei den zuletzt Genannten wird hervorgehoben, dass sie die Bedrängniss um ihres christlichen Glaubens willen erfahren. Bei Matthäus erscheinen diese

ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν
23. ὡς πονηρὸν [ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου]· χάρητε
ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς
ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν

Makarismen mit der Modification, dass statt der Armen solche, denen „arm zu Muthe“ ist (vgl. meine Schrift: die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch, Gotha 1878, S. 31 f u. 48), und statt der Hungrigen solche, welche nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, genannt werden; dazu treten dann aber fünf weitere Makarismen, in denen die Sanften, die Barmherzigen, die in der Gesinnung Reinen, die Friedenstifter und die wegen Gerechtigkeit Verfolgten glückselig gepriesen werden. Aus diesen letzteren Makarismen, welche zwischen den übrigen stehen, ist klar, in welcher Bedeutung Mt. sie alle gesprochen denkt: es soll durch sie angegeben werden, welche Zustände und Verhaltungsweisen der Menschen Bedingungen für die Theilnahme an den glückseligen Heilsgütern des Gottesreiches sind. Geht man nun von der Voraussetzung aus, dass dies in der That die ursprüngliche Bedeutung der Makarismen gewesen sei und dass auch die Makarismen des Lc. in diesem Sinne zu verstehen seien, so wird man freilich urtheilen, Lc. habe die Makarismen in secundärer Gestalt wiedergegeben. Denn die Anschauung, dass äusseres Armsein und Leiden zu den Bedingungen der Theilnahme am messianischen Heile gehöre, finden wir sonst von Jesus selbst nicht ausgesprochen, während man sie dem Lucas deshalb zutrauen könnte, weil er an einigen Stellen, welche offenbar durch ihn ihr Gepräge erhalten haben, eine gewisse ebjonisirende Werthschätzung des Weggebens der irdischen Güter als Almosen erkennen lässt (Lc. 11, 41; 12, 33). Ist aber jene aus dem Matthäustexte entnommene Voraussetzung über die allgemeine Bedeutung der Makarismen auch gewiss richtig? Wenn wir den Lucastext allein, ohne Rücksicht auf Mt., in Betracht ziehen, so werden wir aus ihm die Vorstellung gewinnen, dass in den Makarismen garnicht die Bedingungen der Theilnahme am Heile des Reiches Gottes bezeichnet werden sollen, sondern der Werth dieses Heiles hervorgehoben werden soll. Die Höhe dieses Werthes wird mit sehr eindringlicher

24. *τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. [Πλὴν] οὐαὶ ὑμῖν*
τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.
25. *οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι [νῦν], ὅτι πεινάσετε.*
οὐαὶ οἱ γελῶντες [νῦν], ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.

Prägnanz dargestellt, wenn gerade diejenigen, welche sich in irdischem Unglücke befinden, wegen ihrer Theilnahme am Heile des Gottesreiches glückselig gepriesen werden. Denn wenn die durch dieses Heil bedingte Glückseligkeit auch trotz irdischen Unglückes Bestand behält, so muss dieses Heil eben unvergleichlich anderer und höherer Art sein als irdisches Glück. Sind aber die Makarismen des Lc. in dieser Weise zu deuten, so ist es auch überwiegend wahrscheinlich, dass sie, und nicht diejenigen des Mt., die ursprüngliche Auffassung der Quelle wiedergeben. Der Wortlaut der Makarismen legte die Auffassung nahe, dass in ihnen Bedingungen der Theilnahme am Heile des Reiches Gottes angegeben seien; bei dieser Auffassung ergab sich aber doch nur dann ein passender Sinn, wenn nicht sowohl Unglückliche, als vielmehr nach Gerechtigkeit Strebende und Gerechtigkeit Bewährende die glückselig Gepriesenen waren. So sind denn ja auch in der That die Makarismen bei Mt. gestaltet, — aber freilich mit zwei Ausnahmen, und eben diese Ausnahmen sind die verrätherischen Anzeichen dafür, dass die Auffassung des Mt. gegenüber der des Lc. die secundäre ist. In den beiden ersten Gliedern bei Mt. werden die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* und die *πενθοῦντες* glückselig gepriesen. Unter Voraussetzung des allgemeinen Sinnes der Makarismen, dass in ihnen Bedingungen der Theilnahme am Heile des Reiches Gottes bezeichnet werden, bleibt die Seligpreisung derer, die Armuth und Leid empfinden, höchst auffallend; man kann sie zu der sonstigen Anschauungsweise Jesu nur in Einklang bringen, wenn man der Armuths- und Leidempfindung auch eine Beziehung auf die Gerechtigkeit giebt, welche doch im Texte nicht vorliegt. Diese beiden Makarismen, welche zu dem allgemeinen Sinne der bei Mt. folgenden nicht passen, welche aber unter Voraussetzung des allgemeinen Sinnes der Lucasmakarismen verständlich werden, zeugen also noch dafür, dass die Auffassung des Lc. die originale war. Unter diesen Umständen erhellt dann aber auch das

26. οὐαὶ ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

quellenmässige Recht und die ursprüngliche Bedeutung der von Lc. allein aufbewahrten Weherufe. Sie dienen insofern zur Ergänzung der Makarismen, als sie zeigen, dass die Heilsgüter des Gottesreiches nicht etwa nur einen Ersatz für das irdische Glück bieten, welches doch auch seinen Werth als Glück behielte, sondern dass vielmehr das irdische Glück überhaupt kein wirkliches Glück ist, so dass diejenigen eine Wehklage verdienen, welche nur dieses Glück geniessen. Durch diesen ergänzenden Gedanken wird also das Urtheil ganz sichergestellt, dass das Heil des Reiches Gottes das höchste und einzig wahre Heil ist. — Lc. scheint mir auch in der Beziehung der Quelle treuer gefolgt zu sein, als Mt., dass er die Makarismen in der Form von Anreden in der zweiten Person, und nicht in der Form von Aussagen in der dritten Person giebt. Man darf nicht folgern: weil bei den Weherufen die Anrede an die irdisch Glücklichen, welche des Heiles des Reiches Gottes verlustig gehen, unpassend erscheine, da doch als Zuhörer der Rede gerade die Jünger genannt seien, so werde die Form der Anrede auch bei den Makarismen erst durch Lc. gegeben sein; sondern man muss umgekehrt schliessen: weil die Anrede bei den Weherufen nicht im Sinne einer directen Ansprache an räumlich Gegenwärtige gemeint sein kann, so ist sie auch bei den Makarismen nicht in diesem Sinne gemeint, sondern ist beide Male nur rhetorische Einkleidung einer allgemeinen Aussage (vgl. Lc. 10, 13; 13, 34 f.). Dass auch Mt. in V. 11 f. in die Form der Anrede übergeht, ist eine noch übrige Spur davon, dass ihm die Quelle diese Form darbot. — Bei dieser Annahme, dass Lc. den Eingang der Rede im Ganzen richtig bewahrt hat, ist freilich immer der Vorbehalt zu machen, dass Lc. in Einzelheiten die Quelle verändert haben mag. Bei einigen Worten habe ich oben im Texte durch Einklammerung einem solchen Verdachte Ausdruck gegeben: das viermalige *νῦν* welches Mt. nirgends hat, ist wohl Zusatz; das *πλήν* (V. 24) gehört zu den charakteristisch lucanischen Ausdrücken; die Worte *ἕνεκα τοῦ*

Mt. 5, 17. b. *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ*
τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι·
18. *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ*
ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ
19. *νόμου, ἕως πάντα γένηται. ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν*
τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως
τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ
τοῦ θεοῦ· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας

υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου sind wohl durch den Einfluss des *ἕνεκεν ἐμοῦ* Mt. 5, 11 hineingekommen. Ebenso ist es möglich, dass Mt. einige Wendungen ursprünglicher bewahrt hat, als Lc., und dass einige der von ihm eingeschobenen Makarismen durch die Logia in anderem Zusammenhange überliefert waren. Darüber lässt sich aber nichts Genaueres vermuthen.

b. In dem bei Mt. auf die Makarismen zunächst folgenden Abschnitte V. 13—16 wird in bildlicher Form die Bedeutung, welche die Jünger für die Welt haben sollen, und die Beschaffenheit, welche sie selbst haben müssen, um dieser Bedeutung zu entsprechen, bezeichnet. Da aber einerseits das Parabelwort vom Salze von Lc. in einem anderen Redestücke der Logia wiedergegeben wird (14, 34 f.; vgl. § 17d) und das Parabelwort vom Lichte in Mc. 4, 21 seine Parallele hat (über seine Stellung bei Lc. 11, 33; vgl. zu § 13a), und da andererseits der Abschnitt kein nothwendiges Glied im Zusammenhange unserer Rede ausmacht, vielmehr in seiner vorliegenden Gestalt sich zwar an die Makarismen des Mt., nicht aber an die Weherufe des Lc. anreihen lässt, so haben wir dieses Stück als eine Zuthat des Matthäus zur Rede zu betrachten. Den weiteren Abschnitt der Matthäusrede, V. 17—20, aus welchem Lc. nur das eine Wort V. 18, und zwar in einem anderen, aber gewiss nicht richtigen Zusammenhange aufbewahrt hat (Lc. 16, 17; vgl. zu § 27a), müssen wir dagegen für den ursprünglichen Bestand der Logiarede in Anspruch nehmen. An die einleitende Hervorhebung des Werthes der Güter, welche die Menschen im Gottesreiche gewinnen, schliesst sich hier die Hervorhebung der Grösse der Leistungen, welche das Gottesreich von den Menschen fordert. Damit ist das Thema für den weiteren Inhalt der Rede ange-

20. κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Mt. 5, 21. c. Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις,
22. ὃς δ' ἂν φονεύσῃ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ

geben. — Wie genau Mt. im Einzelnen den Abschnitt nach der Quelle wiedergegeben hat, ist unentscheidbar. Mit Sicherheit können wir nur hier wie anderwärts bei der Wiedergabe der Logiaquelle die Formel *βασ. τῶν οὐρανῶν* anstatt *βασ. τοῦ θεοῦ* ihm zuschreiben, da einerseits Lc. in den Logiaabschnitten nirgends diese Formel anwendet, und andererseits Mt. auch bei Wiedergabe der Marcusabschnitte diese Veränderung vorzunehmen pflegt.

c. Der ganze weitere Inhalt der Rede dient zur Ausführung des in Mt. 5, 17—20 bezeichneten Themas. Jesus zeigt, dass die von seinen Jüngern im Reiche Gottes zu leistende Gerechtigkeit insofern über die bisher geforderte Gerechtigkeit hinausgeht, als sie durchweg die Gesinnung des Menschen in Anspruch nimmt und ihren Werth nur durch die Reinheit der auf das Gute gerichteten Gesinnung erlangt. Die Stücke c—g bilden einen ersten zusammengehörigen Abschnitt dieser Ausführung: Jesus stellt seine Forderung einer die ganze Gesinnung beherrschenden Gerechtigkeit in Gegensatz zu solchen früheren Geboten, welche nur die Enthaltung von groben äusseren Sünden verlangen, die Gesinnung aber freilassen und gewisse leichte Aeusserungen unreiner Gesinnung indirect oder direct gestatten. Wir dürfen diesen Abschnitt, wie ihn Mt. überliefert hat, mit Ausnahme geringer, leicht erkennbarer Zuthaten dieses Evangelisten als zum ursprünglichen Bestande der Rede gehörig betrachten. Lc. hat wenigstens für den Schluss des Abschnittes die Parallele in 6, 27—36 bewahrt; es ist leicht erklärlich, dass er die vorangehenden Stücke weggelassen hat, weil die Berücksichtigung der speciellen jüdischen Gesetzesforderungen ihm für den heidenchristlichen Leserkreis seines Evangeliums unpraktisch

ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ· ὃς δ᾿ ἂν εἴπῃ μωρέ,
23. ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός. ἐὰν οὖν
προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κἀκεῖ
24. μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες
ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ
ὕπαγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε
ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.
Mt. 5,27.28. **d.** Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· οὐ μοιχεύσεις. ἐγὼ
δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ
ἐπιθυμῆσαι αὐτὴν ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ
29a. αὐτοῦ. εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου [ὁ δεξιὸς] σκανδαλίζει
31. σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ. Ἐρρέθη δέ· ὃς
ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.
32. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα
αὐτοῦ μοιχεύει, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ
μοιχεύει.

erschien. — Dem oben wiedergegebenen ersten Stücke des Abschnittes lässt Mt. in V. 25 f. einen Ausspruch folgen, welcher ein zweites Beispiel der verlangten Versöhnlichkeit bieten soll. Da sich aber thatsächlich dieser Ausspruch keineswegs passend in den Gedankenzusammenhang der Rede einfügt, indem die hier zum Muster aufgestellte Versöhnlichkeit nur durch die Rücksicht auf ihren praktischen Vortheil motivirt wird, und da andererseits Lc. den Ausspruch an einer anderen Stelle bietet, wo er einen auch im Munde Jesu durchaus passenden, weil parabolischen Sinn hat (Lc. 12, 58 f.; vgl. § 18c), so ist er als ungehörige Einschaltung in unsere Rede zu beurtheilen.

d. Die Forderung, das zur (Ehebruchs-)Sünde reizende Auge auszureissen, steht in Analogie dazu, dass Jesus auch in den meisten übrigen Stücken dieses Abschnittes seinen die früheren Gebote überbietenden Geboten Beispiele anfügt, welche veranschaulichen, bis zu welchem äussersten Grade sich die Freihaltung der Gesinnung von der Sünde bewähren soll (V. 23 f. 37. 39 ff.). Die Forderung aber, die Aergerniss gebende Hand abzuhauen (V. 30), hat Matthäus gewiss nur in Erinnerung an Mc. 9, 43 ff. hinzugefügt, da sie in unseren Zusammenhang,

Mt. 5, 33. e. Πάλιν ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐκ
ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου.
34. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως· μήτε ἐν τῷ οὐ-
35. ρανῷ, ὅτι θρόνος ἐστὶν τοῦ θεοῦ· μήτε ἐν τῇ γῇ,
ὅτι ὑποπόδιόν ἐστιν τῶν ποδῶν αὐτοῦ· μήτε εἰς
Ἱεροσόλυμα, ὅτι πόλις ἐστὶν τοῦ μεγάλου βασιλέως·
36. μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν
37. τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν. ἔστω δὲ ὁ λόγος
ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ
πονηροῦ ἐστίν.

Mt. 5, 38. f. Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ

wo es sich doch speciell um die Anreizung zur Verletzung der ehelichen Pflicht handelt, nicht recht hineinpasst. Dann darf man aber wohl annehmen, dass Mt. auch die Worte V. 29b: „denn es ist dir zuträglicher, dass eines deiner Glieder verloren gehe, als dass dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde“, aus jener Marcusstelle herübergenommen hat, während man zweifelhaft sein kann, ob die Bezeichnung des Auges als des rechten (d. i. des werthvolleren) von ihm selbst herrührt oder ob sie durch die Quelle dargeboten war. — Für V. 32 hat Lc. die Parallele in 16, 18, an offenbar unrichtigem Orte (vgl. zu § 27a), aufbewahrt. Diese Parallele bestätigt uns zunächst, dass die Worte *παρεκτὸς λόγου πορνείας* von Mt. hier ebenso hinzugefügt worden sind, wie er 19, 9 dieselbe Ausnahme bei der Wiedergabe des Spruches Mc. 10, 11 bemerkt hat. Ferner aber giebt die Parallele gewiss auch darin den Logiaspruch richtiger, als sie die Entlassung des Weibes nicht, wie es bei Mt. heisst, als Anlass zum Ehebruche des Weibes, sondern als Ehebruch des Mannes selbst bezeichnet. Dem so aus Lc. herübergenommenen *μοιχεύει* ist dann natürlich das am Schlusse stehende *μοιχᾶται* des Matthäustextes zu conformiren. Dagegen stammt der einschränkende Zusatz des Lc., dass derjenige, welcher sein Weib entlasse und ein anderes heirathe, die Ehe breche, ohne Zweifel aus Mc. 10, 11.

f. Lc. giebt die Parallele in 6, 27—31, stellt dabei aber anstatt der gegensätzlichen Bezugnahme auf das alttestamentliche Wort von der Vergeltung die Forderung der Feindesliebe an

39. καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀν-
τιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν
δεξιὰν σιαγόνα σου, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην·
40. καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου
41. λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· καὶ ὅστις σε ἀγ-

die Spitze, die er freilich nachher V. 35 noch einmal giebt. Bei den einzelnen Proben des verlangten völlig selbstlosen, nur auf die Befriedigung der Wünsche des Anderen bedachten Verhaltens hat Lc. das Detail gewiss nicht so ursprünglich erhalten, wie Mt. (vgl. Weiss S. 170 f.). Die bei Mt. vorliegende feine Abstufung der Anlässe, welche ein liebloses, selbstsüchtiges Verhalten hervorrufen könnten: brutale Gewalt, gerichtliche Forderung, unliebsame Requisition, einfache Bitte, hat Lc. ganz verwischt. Dagegen hat er in V. 31 wohl die richtige Stelle für die Forderung, Anderen zu erweisen, was man selbst wünscht, aufbewahrt, welche Mt. erst 7, 12, dort aber ganz ausser Zusammenhang mit der Umgebung, bringt. Die Ueberlieferung des Lc. hat in diesem Punkte um so grössere Wahrscheinlichkeit für sich, als gerade Lc. das Thema dieses ganzen Abschnittes, wie seine Einleitung desselben durch V. 27 f. beweist, in dem Gebote der Feindesliebe fand. Denn bei Voraussetzung dieses Themas erscheint die Stellung jener Forderung in diesem Abschnitte unmotivirt, und gewiss hat auch Mt. sie aus diesem Grunde verändert. Aber unter das Gebot der Feindesliebe lässt sich auch die Forderung, dem Bittenden zu geben, nicht subsumiren. Die Feindesliebe wird in diesem wie in dem folgenden Absatze der Rede deshalb in erster Linie in Betracht gezogen, weil das alttestamentliche Gesetz bei dem Verhältnisse zum Feinde eine Grenze der Liebespflicht anerkannte. Aber Jesu kommt es nun im Gegensatze gegen diese Begrenzung nicht darauf an, speciell die Feindesliebe zu fordern; sondern sein Ziel ist, die selbstlose Liebesgesinnung im Allgemeinen, unter allen Umständen, als Pflicht hinzustellen, und deshalb schreitet er von den Proben der gegen Feinde zu bewährenden Liebesgesinnung fort zu Proben der auch unter anderen Umständen zu bewährenden gleichen Liebesgesinnung. Namentlich wenn man die oben bezeichnete Abstufung der Anlässe zum selbst-

42. γαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ᾽ αὐτοῦ δύο. τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι
7, 12. μὴ ἀποστραφῇς. πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.
Mt. 5, 43. g. Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου
44. καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ
45. τῶν διωκόντων ὑμᾶς· ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς

süchtigen und lieblosen, beziehungsweise selbstlosen und liebevollen Handeln bei den Beispielen Mt. V. 39—42 beachtet, erkennt man, wie schön sich der Spruch Mt. 7, 12 an diese Beispiele anschliesst: nachdem zuletzt gesagt ist, dass man sich auch der einfach geäusserten Bitte nicht selbstsüchtig verschliessen soll, wird nun noch eine allgemeine Regel aufgestellt, welche auch alle die Fälle umfasst, wo die Wünsche und Bedürfnisse der Anderen nicht einmal zum bestimmten Ausdrucke kommen; in solchen Fällen gilt es, die absolut selbstlose Liebesgesinnung darin zu bewähren, dass man aus den eigenen Wünschen die der Anderen erräth und sie zuvorkommend erfüllt. Dass diese allgemeine Regel aber auch in den vorher berücksichtigten Fällen, wo es sich um geäusserte, und zwar zum Theil in sehr unfreundlicher Weise geäusserte Wünsche handelt, das eigentlich wirksame Motiv für die Nachgiebigkeit sein soll (was für den Sinn aller gegebenen Beispiele sehr wichtig ist), wird durch das *οὖν* am Anfange dieser Schlussregel ausgedrückt; an der Stelle, welche Mt. der Aussage giebt, hat das *οὖν* garkeine deutliche Beziehung und eben hieraus lässt sich schliessen, dass Mt. es aus der Quelle übernommen hat. Die letzten Worte: „denn dies ist das Gesetz und die Propheten", welche zu der Aussage Mt. 5, 17 in inhaltlicher Beziehung stehen, musste Lc. bei seiner verkürzten Wiedergabe dieses ganzen Redeabschnittes übergehen.

g. Auch in diesem Stücke scheint Mt. im Allgemeinen das Detail ursprünglicher bewahrt zu haben, als Lc. 6, 32—36 (vgl. Weiss S. 174 f.). Die Worte *τοῦ ἐν οὐρανοῖς* V. 45, und *ὁ οὐράνιος* V. 48, sind freilich gewiss ein Zusatz des Mt. (vgl. Lc.

ὑμῶν, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς
46. καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. ἐὰν
γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε;
47. οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι οὕτως ποιοῦσιν; καὶ ἐὰν ἀσπά-
σησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποι-
(Lc. 6, 34.) εἶτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; καὶ ἐὰν
δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, [ποία ὑμῖν
χάρις ἐστίν]; καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανί-
48. ζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα. ἔσεσθε οὖν
ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν τέλειός ἐστιν.

V. 36), da sich diese Näherbestimmung des Vaternamens Gottes mit Ausnahme von Mc. 11, 25 nur bei Mt., und zwar bei ihm sehr häufig, findet, da ferner auch an anderen den Logia entnommenen Stellen Lc. das einfache πατήρ oder ὁ πατὴρ ὑμῶν hat, wo Mt. jenen Zusatz giebt (vgl. Lc. 11, 2 mit Mt. 6, 9; Lc. 12, 30 mit Mt. 6, 32), und da endlich an anderen Stellen unserer Rede auch Mt. nach der Quelle blos ὁ πατήρ σου oder ὁ πατὴρ ὑμῶν hat (6, 4. 6. 8. 18). Die Aussagen über die Werthlosigkeit einer mit Rücksicht auf Gegenleistung vollzogenen Leistung an Andere dürfte wohl Lc. darin vollständiger bewahrt haben, dass er in V. 34 das Beispiel von der Entleihung mit Hoffnung auf späteren Rückempfang gleichwerthiger Güter giebt, welches bei Mt. fehlt. Dasselbe dient insofern zur Ergänzung der vorangehenden beiden Beispiele, als es sich hier nicht um einen directen Austausch von Leistung und Gegenleistung handelt, sondern um eine zunächst einseitige Leistung, welche aber doch nur aus einer egoistischen Berechnung erfolgt. Dass Lc. hier im Vordersatze den Conj. Aor. setzt, abweichend von seiner eigenen Formulirung V. 32 u. 33, wo er den Conj. Praes. braucht, aber übereinstimmend mit der Formulirung Mt. V. 46 u. 47, dient zur Bestätigung dafür, dass er hier nicht einen eigenen Zusatz giebt, sondern der Quelle folgt. Wie aber seine Formel: ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; in V. 32 u. 33 secundär sein wird gegenüber der Formel des Mt.: τίνα μισθὸν ἔχετε, so werden wir natürlich auch in V. 34 diese Formel nicht für quellenmässig halten.

Mt. 6, 1. **h.** *Προσέχετε δὲ τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν*
ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς·
εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν.
2. *Ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν*
σου, ὥσπερ οἱ ὑποκριταὶ ποιοῦσιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς
καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις, ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀν-
θρώπων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν.
3. *σοῦ δὲ ποιοῦντος ἐλεημοσύνην μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά*
4. *σου τί ποιεῖ ἡ δεξιά σου, ὅπως ἡ σοῦ ἐλεημοσύνη*
ᾖ ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ
5. *κρυπτῷ ἀποδώσει σοι. Καὶ ὅταν προσεύχησθε, οὐκ*
ἔσεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί· ὅτι φιλοῦσιν ἐν ταῖς συνα-
γωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν ἑστῶτες
προσεύχεσθαι, ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις· ἀμὴν
6. *λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. σὺ δὲ ὅταν*
προσεύχῃ, εἴσελθε εἰς τὸ ταμεῖόν σου καὶ κλείσας τὴν
θύραν σου πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ,

h. Die Stücke **h**—**k** bilden wieder einen zusammengehörigen Abschnitt der Rede. Nachdem der Abschnitt c—g gegen eine solche unvollkommene Gerechtigkeit gerichtet war, welche sich mit der Vermeidung grober äusserer Sünden begnügt, während doch der unreinen Gesinnung und auch gewissen Aeusserungen derselben ein Spielraum gelassen bleibt, wendet sich nun der neue Abschnitt gegen eine solche heuchlerische Gerechtigkeit, welche in einem zur Schau getragenen äusseren Eifer für genaue Erfüllung der Gerechtigkeit besteht, während doch der Gesinnung ein wirkliches Interesse für die Gerechtigkeit fehlt. — Die in unserem Stücke berücksichtigte erste Form dieses heuchlerischen Gerechtigkeitseifers besteht darin, dass man die äusseren Gerechtigkeitsleistungen, welche als Ausdruck einer entsprechenden inneren Gesinnung Werth hätten, sorgfältig vollzieht, aber nur in dem selbstsüchtigen Streben, dadurch Ansehen und Bewunderung der Menschen zu erreichen. Mt. hat dieses Stück allein aufbewahrt; Lc. liess es wohl deshalb fort, weil darin auf bestimmte jüdische Verhältnisse und Gewohnheiten Bezug genommen war, welche seinen Lesern fernlagen. Mt. hat nun aber in diesem Stücke bei der Aussage Jesu über die richtige

καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυπτῷ ἀποδώσει
16. σοι. Ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ
σκυθρωποί· ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως
φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες· ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
17. ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί
18. σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, ὅπως
μὴ φανῇς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρί
σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ, καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων
ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι.
Mt. 7, 1. 2. **i.** Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. ἐν ᾧ γὰρ κρίματι
κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρη-
3. θήσεται ὑμῖν. τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ
ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ

Art des Betens Anlass genommen, eine andere Aussage Jesu über denselben Gegenstand einzuschalten, V. 7—15; dieselbe steht jedoch zu dem besonderen Gesichtspunkte dieses Abschnittes unserer Rede in keiner Beziehung, und sie hatte, wie wir aus der Lc. 11, 2 ff. bewahrten Parallele ersehen, in den Logia einen anderen Ort und Zusammenhang (vgl. § 11a). Desgleichen muss der ganze Abschnitt Mt. 6, 19—34 als eine nicht zum ursprünglichen Bestande unserer Rede gehörige Einschaltung des Mt. gelten, da einerseits das Thema dieses Abschnittes: die Aufforderung zum Trachten nach den himmlischen Gütern und die Warnung vor der Sorge um die irdischen Güter, sich dem Thema des übrigen sicheren Bestandes unserer Rede nicht unterordnet, und da andererseits Lc. die Parallele zu ihm in einem späteren Zusammenhange seiner Logiaeinschaltungen bringt (12, 22 ff.; vgl. § 15).

i. Die zweite Form des heuchlerischen Gerechtigkeitseifers besteht darin, dass man Andere kritisirt und sich bemüht zeigt, ihre Fehler zu bessern, während man die eigenen Fehler nicht beachtet und nicht in erster Linie zu beseitigen sucht. Lucas giebt dieses Stück 6, 37—42, aber in minder ursprünglicher Gestalt (vgl. Weiss S. 206). Da er es unmittelbar auf die Ermahnung zur selbstlosen Liebe folgen lässt, so wird er hierdurch veranlasst, das Verbot, über Andere zu richten, als noch durch jenes Liebesgebot bedingt zu denken; deshalb modificirt er es

4. δοκὸν οὐ κατανοεῖς; ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου·
ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ
5. ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου; ὑποκριτά, ἔκβαλε
πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε
διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ
ἀδελφοῦ σου.

in V. 37 auch durch einen Zusatz, welcher nicht sowohl das Richten überhaupt, als vielmehr nur das Verurtheilen verbietet und statt dessen Freisprechen fordert, und knüpft hieran in V. 38 die weitere Ermahnung zum Mittheilen, indem er dabei die in der Logiaquelle bezeichnete Zusicherung einer gleichmässigen Vergeltung, welche man für das Kritisiren Anderer erfahren werde, in Erinnerung an Mc. 4, 24 in die Verheissung einer überreichen Vergeltung für die Wohlthätigkeit umsetzt. Den Uebergang zu dem Parabelworte, welches den heuchlerischen Besserungseifer illustrirt, macht er dann in V. 39 durch ein anderes Parabelwort, welches die Unmöglichkeit einer zum Guten führenden Belehrung durch einen selbst schlechten Lehrer hervorhebt. Er hat dieses Wort von dem etwas späteren Platze, welchen es, wie ich im nächsten Absatze zeigen werde, wahrscheinlich in der Quelle hatte, vorweggenommen und hat es in V. 40 durch ein Wort über die Gleichartigkeit, welche immer zwischen Lehrer und Schüler bestehen werde, erweitert, welches sich zwar passend dem Gedanken von V. 39 anschloss, in der Logiaquelle aber doch, wie die Parallele Mt. 10, 24 zeigt, einem anderen Zusammenhange angehörte (vgl. § 14a). — Das Verbot, das Heilige den Verächtern preiszugeben, welches Mt. an die Warnung vor dem heuchlerischen Besserungseifer anschliesst (7, 6), hat bei Lc. keine Parallele, hat aber gewiss keinen ursprünglichen Theil unserer Rede gebildet. Mt. hat es hier angeschlossen, weil es sich auch auf einen verkehrten Eifer, Andere zu belehren, bezieht; aber um eine heuchlerische Art des Belehrungseifers handelt es sich dabei doch nicht, und insofern ordnet sich das Wort dem leitenden Gedanken unseres Redeabschnittes nicht unter. Dass die bei Mt. V. 7—11 dann folgende, aber ganz ausser Zusammenhang mit der Umgebung stehende Verheissung der Gebetserhörung in den Logia in einem

Mt. 7, 15. **k.** *Προσέχετε ἀπὸ τῶν ψευδοπροφητῶν, οἵτινες ἔρ-*
χονται πρὸς ὑμᾶς ἐν ἐνδύμασιν προβάτων, ἔσωθεν
16. *δέ εἰσιν λύκοι ἅρπαγες. ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν*
ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν
17. *σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; οὕτως πᾶν δένδρον*
ἀγαθὸν καρποὺς ποιεῖ καλούς, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον

anderen Redezusammenhange stand, beweist Lc. 11, 9 ff. (vgl. § 11c).

k. Die dritte Form des heuchlerischen Gerechtigkeitseifers besteht darin, dass man als Verkündiger der Gerechtigkeit auftritt, während doch das eigene praktische Verhalten der verkündigten Gerechtigkeit nicht entsprechend ist. Von der vorangehenden Form ist diese insofern unterschieden, als man sich bei ihr die theoretische Belehrung Anderer über die Gerechtigkeit angelegen sein lässt, während man sich bei jener um die praktische Ausübung der Gerechtigkeit Anderer im einzelnen Falle bekümmert. — Mt. hat V. 13 f. dieses Stück der Rede durch das Parabelwort von dem engen Thorwege eingeleitet; er fand dasselbe in den Logia am Beginne eines anderen Redestückes Jesu, dessen weiterer Inhalt ihm mit dem Schlusse unserer Rede verwandt erschien und deshalb von ihm in denselben verflochten worden ist (vgl. V. 22 f. mit Lc. 13, 26 f.). Seine Wiedergabe unseres Redeabschnittes müssen wir dann aber ergänzen durch das Parabelwort von dem blinden Wegleiter, welches er 15, 14 an seine Wiedergabe der gegen die Hypokrisie der Pharisäer und Schriftgelehrten gerichteten Rede Mc. 7, 6—13, angeschlossen hat. Dass dieses Wort ursprünglich zu unserer Rede gehört hat, wird durch Lc. 6, 39 bezeugt; dass es aber in unserer Rede den Platz gehabt hat, welchen ich ihm oben im Texte angewiesen habe, nicht aber den, an welchem es jetzt bei Lc. steht, vermuthe ich nicht nur wegen seines Sinnes, welcher es speciell der in unserem Stücke berücksichtigten Form des heuchlerischen Gerechtigkeitseifers zuweist, sondern besonders deswegen, weil Mt. ihm an der Stelle 15, 14 ein Parabelwort von einer der Vernichtung anheimfallenden Pflanze unmittelbar vorangestellt hat, wozu er dadurch veranlasst gewesen sein wird, dass er es in der Logiaquelle in dieser

18. καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν
καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρ-
19. ποὺς καλοὺς ἐνεγκεῖν. [πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρ-
15, 14. πὸν καλὸν ἐκριζωθήσεται.] ἄφετε αὐτούς· ὁδηγοί

Verbindung vorfand. In der Aussage Mt. 15, 13: πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται erkennt man leicht eine andere Form der Aussage Mt. 7, 19: πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. Welche von diesen beiden Formen ist nun aber an unserer Stelle die ursprüngliche? Die Form Mt. 7, 19 stimmt genau überein mit dem Worte des Täufers 3, 10b, und erscheint aus diesem Grunde an unserer Stelle secundär gegenüber der Form 15, 13. Andererseits scheint es durch den Zusammenhang unseres Abschnittes gefordert zu sein, dass die Ausrottung nicht der Pflanze von unrechter Herkunft, sondern der unfruchtbaren Pflanze ausgesprochen wird. So darf man wohl sagen, dass in 7, 19 die Subjectsangabe jedenfalls dem Sinne nach ursprünglicher erhalten ist als in 15, 13, während als Prädicat der Ausdruck ἐκριζωθήσεται ursprünglicher sein mag als die Wendung ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. Der kleine Satz Mt. 7, 20, in welchem V. 16a einfach wiederholt wird, ist gewiss ein Zusatz unseres Evangelisten. — Lc. giebt 6, 43 f. das Parabelwort von dem Baume und seinen Früchten in etwas verkürzter Form wieder; wie er bei dieser Formveränderung sich schon hat durch die Erinnerung an ein ähnliches Parabelwort beeinflussen lassen, welches Jesus nach den Logia bei einer anderen Gelegenheit gesprochen hatte (Mt. 12, 33; vgl. § 12b), so hat er sich durch diese Erinnerung auch verleiten lassen, einen Ausspruch hinzuzufügen, welcher in jenem anderen Logiastücke dem ähnlichen Parabelworte folgte (V. 45; vgl. Mt. 12, 34 f.). Dass dieser Ausspruch dem Zusammenhange unserer Rede nicht angehört, ist leicht ersichtlich: sein Gedanke ist, dass das Wort, sofern es Aeusserung der Gesinnung ist, die sittliche Beschaffenheit des Menschen erkennen lässt, während es im Zusammenhange unserer Rede gerade auf den Gedanken ankommt, dass das Wort, sofern es heuchlerisch die wirkliche Gesinnung verbergen kann, kein entscheidendes Kennzeichen

εἰσιν τυφλοὶ τυφλῶν· τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ,
ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται.
Mt. 7, 21. l. Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς
τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὁ ποιῶν ἃ λέγω.
(Lc. 6,47) 24. πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου
τοὺς λόγους καὶ ποιῶν αὐτούς, [ὑποδείξω ὑμῖν]
τίνι ἐστὶν ὅμοιος. ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ
φρονίμῳ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν
25. πέτραν. καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ
καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ
ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν
26. πέτραν. καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ

der sittlichen Beschaffenheit des Menschen ist. Vgl. Weiss S. 217 f.

l. Bei dem ersten Satze dieses Schlussabschnittes der Rede wird in dem Matthäustexte nicht nur die Formel *βασ. τῶν οὐρανῶν* zu ändern, sondern auch an Stelle des zu *ποιῶν* gesetzten Objectes: *τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* das von Lc. dargebotene Object *ἃ λέγω* einzusetzen sein; aus dem Zusammenhange mit dem folgenden Parabelpaare, welchen Mt. unterbrochen hat, erhellt die Richtigkeit dieser Fassung sofort. Dass die Sätze Mt. V. 22 u. 23 einem fremden Zusammenhange entnommen sind, wurde schon bemerkt. Was dann die Gestalt des Parabelpaares betrifft, so stimme ich dem Ergebnisse von Weiss S. 221 f. zu, wonach Lc. den Beginn, Mt. aber die weitere Ausführung ursprünglicher wiedergegeben hat: am Anfange hat Lc. (V. 47) wohl nur den Accusativ *τοὺς λόγους* in den Genitiv verändert und vielleicht den Zusatz *ὑποδείξω ὑμῖν* gemacht (vgl. 12, 5), durch welchen dann die fragende Fassung der folgenden Worte (vgl. 13, 18 = Mc. 4, 30) aufgehoben wurde; weiterhin aber hat er (V. 48 u. 49) die Erzählung insofern modificirt, als er neben der Verschiedenheit des Baugrundes auch die Verschiedenheit der Ausführung des Baues, dass nämlich der eine Mensch ein tiefes Fundament herstellt, der andere aber ganz ohne Fundament baut, hervorhebt.

Dass der Rede in den Logia eine geschichtlich abschliessende

ποιῶν αὐτοὺς ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ μωρῷ,
ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον.
27. καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ
ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ,
καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη.

§ 3. Ausspruch über das Vertrauen eines Heiden.

Lc. 7, 2—10. Mt. 8, 5—13.

Mt. 8, 5. Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν
6. αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων·
κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ [παραλυτικός,]
(Lc. 7, 4.) δεινῶς βασανιζόμενος. οἱ δὲ [παραγενόμενοι] πρὸς
τὸν Ἰησοῦν ἠρώτων αὐτὸν σπουδαίως, λέγοντες
(5.) ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο· ἀγαπᾷ γὰρ
τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκο-
Mt. 8, 7. δόμησεν ἡμῖν. λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω
8. αὐτόν. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε,

Bemerkung gefolgt sei, kann bei unserer Auffassung des Verhältnisses des Lc. zu Mt. aus der Aehnlichkeit von Lc. 7, 1 mit der Formel Mt. 7, 28 (welche bei Mt. stereotyp ist: vgl. 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1), nicht gefolgert werden (vgl. Simons a. a. O. S. 42).

§ 3. Dass Lc. bei der Stellung dieser Geschichte die Reihenfolge der Logia bewahrt hat, wird dadurch bestätigt, dass auch Mt. sie nach der Rede über die Gerechtigkeit als erstes weiteres Stück aus den Logia folgen lässt, dazwischen nur in 8, 1—4 die Erzählung von der Heilung eines Aussätzigen nach Mc. 1, 40 ff. einschiebend. Der Grund dafür, dass diese Geschichte in den Logia überhaupt mitgetheilt und dabei an eine hervorragende Stelle gesetzt wurde, lag ohne Zweifel in der Bedeutsamkeit des Wortes Jesu über die Grösse des frommen Vertrauens bei dem heidnischen Manne; die Befremdlichkeit dieses Wortes für jüdische Ohren werden wir uns kaum gross genug vorstellen können. Sollte dieses bedeutsame Wort aber mitgetheilt werden, so mussten auch die geschichtlichen Umstände mitgetheilt

οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς·
ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.
9. καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος,
ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορ-
εύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται,
10. καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. ἀκούσας
δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν·

werden, welche es motivirt hatten; kürzer, als es geschehen ist, liessen sich dieselben schwerlich berichten. — Dass die Wiedergabe dieses Stückes bei Mt. im Allgemeinen quellenmässiger ist, als bei Lc., wird von den Meisten zugegeben. Die Hauptveränderungen des Lc. bestehen darin, dass er einerseits den *παῖς* (in V. 7 hat auch er diesen Ausdruck bewahrt) nicht als Sohn, sondern als Knecht aufgefasst hat, den er dann, um das Interesse seines Herrn zu erklären, als einen ihm besonders werthen bezeichnet (V. 2), und dass er andererseits den Centurio nicht persönlich zu Jesu kommen, sondern aus Bescheidenheit durch Abgesandte mit ihm verhandeln lässt. Sollte Lc. aber diese letztere Veränderung ganz ohne Anlass, etwa nur in Erinnerung an die aus dem Hause des Jairus zu Jesu kommende Botschaft, vorgenommen haben? Ich vermuthe, dass in der Quelle wirklich berichtet war, andere Leute hätten Jesu zugeredet, dem Wunsche des Centurio zu willfahren, und dass Lc., diese Angabe missverstehend, zu der Vorstellung kam, diese anderen Leute hätten im Auftrage des Centurio die Hinkunft Jesu erbeten. Wie genau im Einzelnen Lc. in V. 4 u. 5 den Wortlaut der Logia bewahrt hat, müssen wir freilich dahingestellt sein lassen; nur hinsichtlich des Ausdruckes *παραγενόμενοι*, der speciell lucanisch ist, können wir mit einiger Sicherheit annehmen, dass er nicht der Quelle entnommen ist. — Ob die Bezeichnung des Knaben als *παραλυτικός* Mt. V. 6 aus den Logia stammt, muss zweifelhaft bleiben, da Lc. V. 4 ihn nur *κακῶς ἔχων* nennt. In Mt. V. 9 werden wir das Wort *τασσόμενος* hinter *ἐξουσίαν* wohl nicht nur nach Lc. V. 8 einzuschalten, sondern auf Grund des Zeugnisses von ℵ und B als wahrscheinlich echten Bestandtheil unseres Matthäustextes zu betrachten haben. Die Worte Mt. V. 11 u. 12 bilden eine

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ
13. Ἰσραὴλ εὗρον. καὶ εἶπεν τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε,
ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν
τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.

§ 4. Antwort an den Täufer und Urtheil über den Täufer.

Lc. 7, 18—35. 16, 16. Mt. 11, 2—19; 21, 28—32.

Mt. 11, 2. **a.** Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ
ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
3. εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;
4. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες

fremde Einschaltung, welche Mt. wegen ihrer inhaltlichen Verwandtschaft mit dem Worte V. 10 vorgenommen hat; Lc. hat ihren richtigeren Ort und Zusammenhang bewahrt (13, 28 f. vgl. § 20c).

§ **4a**. Zwischen dem vorangehenden und diesem Stücke giebt Lc. 7, 11—17 die Erzählung von der Todtenerweckung in Nain. Gegen die auf die Stellung dieser Erzählung innerhalb anderer Logiastücke sich gründende Vermuthung, dass dieselbe ebenfalls in den Logia gestanden habe, trotzdem Mt. keine Parallele zu ihr hat, machen sich aber gewichtige Einwände geltend. Erstlich ist der Inhalt der Geschichte so auffallend, dass sich wohl behaupten lässt, sie könne in der auf einen apostolischen Zeugen der Wirksamkeit Jesu zurückzuführenden Logiaquelle jedenfalls nicht in der Gestalt aufgezeichnet gewesen sein, in der Lc. sie giebt. Das Auffallende liegt nicht etwa in der Grösse des berichteten Wunders, — denn wenn man überhaupt die Möglichkeit von Wundern, welche durch die schöpferische Macht Gottes geschehen, zugiebt, so macht das äusserlich grösste Wunder als solches keine grössere Schwierigkeit als das äusserlich geringste; sondern das Auffallende liegt in der unbeschränkten Oeffentlichkeit des berichteten Wunders, weil dieselbe in grellem Widerspruche zu dem Verhalten steht, welches Jesus nach den wiederholten glaubwürdigen Angaben des Marcus sonst bei seinen wunderbaren Heilungen geflissentlich beobachtet hat (Mc. 1, 43 f.; 5, 37—43; 7, 33 u. 36; 8, 23 u. 26; vgl.

5. ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν [λεπροὶ καθαρίζονται] καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν [καὶ νεκροὶ ἐγείρονται]
6. καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται· καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.

Mt. 9, 30). Zweitens aber wird uns durch den Umstand, dass Lc. (V. 21) abweichend vom Matthäustexte der Antwort Jesu auf die Täuferbotschaft eine Massenheilung Kranker vorangehen lässt, weil ihm dieselbe eine nothwendige Voraussetzung für die Antwort Jesu zu bilden schien, unabweisbar die Annahme aufgedrängt, dass er aus dem gleichen Grunde auch jene Erzählung von der Todtenerweckung in seine Wiedergabe des Logiaberichtes eingeschaltet hat. Das Wort Jesu: „Todte werden erweckt", schien ihm vorauszusetzen, dass wenigstens schon eine Todtenerweckung im äusserlichen Sinne des Wortes von Jesu vollzogen, und zwar in aller Oeffentlichkeit vollzogen war; da er aber doch eine Todtenerweckung nicht wohl in der Massenheilung V. 21 einbegriffen sein lassen konnte, so musste er vorher über eine solche berichten. Aus welcher Quelle er die Erzählung geschöpft hat, wissen wir nicht. Durch die Verbindung mit dieser Erzählung ist nun der Eingang unserer Geschichte von der Täuferbotschaft bei Lc. etwas verändert worden. Dabei kann die Angabe, der Täufer habe *δύο τῶν μαθ.* zu Jesu gesandt, wohl auf einem irrigen Lesen oder Hören des von den Logia dargebotenen *διὰ τ. μαθ.* beruhen (vgl. Scholten, das paulinische Evangelium, übersetzt von Redepenning, Elberfeld 1881, S. 41). Die Antwort Jesu an den Täufer wird von Mt. und Lc. übereinstimmend gegeben; ob sie aber in dieser Gestalt schon in den Logia stand, oder ob Mt. dem Logiawortlaute eine Erweiterung gegeben hat, welche dann auch Lc. sich angeeignet hat, lässt sich wohl nicht entscheiden. Jesus selbst hat in seiner Antwort gewiss nur darauf hingewiesen, dass sich in seiner Wirksamkeit das Heil verwirkliche, welches in den prophetischen Worten Jes. 35, 5 f. und 61, 1 verheissen sei (vgl. Lc. 4, 18 ff.); bei der späteren Ueberlieferung dieser Antwort Jesu aber glaubte man neben den in diesen prophetischen Worten genannten Heilserweisungen doch auch andere Heils-

Mt. 11, 7. **b.** *Τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς λέγειν*
τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρη-
μον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;
8. *ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμ-*
φιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν
9. *βασιλέων. ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; ναὶ λέγω*
11. *ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. ἀμὴν λέγω ὑμῖν,*

thaten, welche Jesus vollbracht hatte und welche als besonders deutliche Proben seines messianischen Wirkens erschienen, nicht unberücksichtigt lassen zu dürfen (vgl. Weiss S. 290).

b. Für die Worte V. 7—9 giebt Lc. in V. 24—26 die Parallele mit ganz unwesentlichen Veränderungen, welche sich als secundär verrathen (vgl. Weiss S. 295). Sowohl Mt. V. 10 als auch Lc. V. 27 lassen dann die Worte folgen: *οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.* Aber für die Annahme, dass diese Worte nicht in den Logia gestanden haben, sondern von Mt., dem Lc. wieder gefolgt ist, in unseren Zusammenhang eingeschoben worden sind, spricht folgende Erwägung. Wenn Jesus hier schon die bestimmte Aussage gegeben hätte, dass in dem Täufer die Weissagung Mal. 3, 1 erfüllt worden sei, so würde hinterher bei der Aussage Mt. V. 14, der Täufer sei der Elias, welcher kommen solle, der Zwischensatz: „wenn ihr es annehmen wollt“ unverständlich. Denn dieser Zwischensatz zeigt an, dass Jesus die in dieser Aussage enthaltene Beurtheilung des Täufers als eine neue und überraschende betrachtet, welche er den Hörern nur mit einer gewissen Vorsicht darbieten kann, weil sie eben wegen ihrer Neuheit dem Missverständnisse ausgesetzt ist; hätte Jesus aber im Vorangehenden schon das Wort Mal. 3, 1 auf den Täufer gedeutet, so wäre seine Vorsicht bei der dann keinen wesentlich neuen Gedanken enthaltenden Deutung des Wortes Mal. 3, 23 auf den Täufer nicht motivirt. Da nun ferner das Citat Mal. 3, 1 mit derselben Modification des Urtextes gegeben wird, welche Mc. 1, 2 vorliegt, so ist der Schluss berechtigt, dass dieses Citat seinen Platz in unserer Rede nur einer Reminiscenz des Mt. und des ihm sich anschliessenden Lc. an jene Marcusstelle

οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου
τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ
13. θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν. πάντες γὰρ οἱ προφῆται
14. καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν, καὶ εἰ θέλετε
δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.
12. ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου [τοῦ βαπτιστοῦ] ἕως
ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρ-
15. πάζουσιν αὐτήν. ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω.

verdankt, wo dem Maleachiworte eine Beziehung gegeben war, welche mit der in unserer Rede von Jesu gegebenen übereinstimmte. Bei der früheren Wiedergabe des Marcuszusammenhanges, in welchem dieses Citat stand, hatten beide Evangelisten es deshalb fortlassen zu müssen gemeint, weil es von Mc. mit dem Worte Jes. 40, 3 verbunden und in dieser Verbindung dem Jesaja zugeschrieben war. — Die in unserem Abschnitte folgenden Worte hat Lc. nur zum Theil an dieser Stelle: in V. 28 stimmt er noch mit Mt. V. 11 überein (ob das Wort προφήτης hinter γενν. γυναικῶν zum Lucastexte gehört, ist mindestens zweifelhaft); für den Ausspruch Mt. V. 12. u. 13 aber giebt er die Parallele nicht hier, sondern erst 16, 16. Offenbar ist diese Stellung des Ausspruches bei Lc. secundär (vgl. zu § 27 a); darin scheint Lc. aber den Text des Ausspruches richtiger bewahrt zu haben, dass er die beiden Theile desselben in umgekehrter Reihenfolge giebt wie Mt. (vgl. Holtzmann, synopt. Evv. S. 144). Sowohl die überraschende Vereinfachung der Gedankenfolge, welche hervortritt, wenn wir im Matthäustexte V. 13 f. vor V. 12 setzen, als auch die treffliche Beziehung, in welche dann der Schluss dieses Abschnittes unserer Rede zu dem folgenden Abschnitte tritt, machen es einleuchtend, dass Lc. in diesem Punkte das Ursprünglichere bietet, während es zugleich wohl erklärlich ist, wie Mt. durch die in V. 11b gegebene Aussage über die Glieder des Gottesreiches veranlasst wurde, zunächst die weitere auf das Gottesreich bezügliche Aussage anzuschliessen, und die Rede dann erst zur Beurtheilung des Täufers zurückkehren zu lassen.

Mt. 21, 28. c. *Τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο.*
προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν· τέκνον ὕπαγε σήμερον
29. *ἐργάζου ἐν τῷ ἀμπελῶνι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν·*
30. *ἐγώ, κύριε, καὶ οὐκ ἀπῆλθεν. προσελθὼν δὲ τῷ δευ-*
τέρῳ εἶπεν ὡσαύτως. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐ
31. *θέλω, ὕστερον μεταμεληθεὶς ἀπῆλθεν. τίς ἐκ τῶν*

c. Für die Aufnahme dieses Stückes, welches Mt. in die Wiedergabe der von Marcus (11, 27—12, 12) berichteten Rede Jesu gegen die jerusalemischen Hierarchen einschaltet, in unsere Rede entscheiden folgende Gründe. 1) Lc. (7, 29 f.) giebt in unserer Rede die Parallele wenigstens zu dem Schlussausspruche dieses Stückes. 2) Das Stück fügt sich vortrefflich in den Zusammenhang der Rede und bildet den sehr passenden Uebergang von dem Gedanken des Abschnittes b zu dem des Abschnittes d. Jesus hat ausgesprochen, dass der Täufer allen übrigen Weibesgeborenen an Rang voranstehe, wenngleich die Glieder des Gottesreiches und zwar auch die verhältnissmässig geringen (vgl. für die Bedeutung des Comparativs *μικρότερος*: Mt. 23, 11; 1 Cor. 12, 22 f. u. Kühner's griechische Grammatik II, S. 20 f.) doch noch grösser seien, als er (Mt. 11, 11), und zur Erläuterung dieses Urtheiles hat er hinzugefügt, dass der Täufer der letzte in der Reihe der Propheten sei, der Elias, welcher der Aufrichtung des göttlichen Heilsreiches unmittelbar vorangehen solle (V. 13 u. 14); denn diese Stellung des Täufers erklärt sowohl seinen Vorrang vor allen früheren Propheten als auch sein Zurückstehen hinter denen, die schon zu dem verwirklichten Reiche Gottes gehören. Aus dieser Stellung des Täufers folgt aber weiter, dass eben von der Zeit des Täufers ab, also in der Gegenwart, in welcher Jesus redet, das Reich Gottes sich schon verwirklicht, so dass es gilt, jetzt mit schnell zugreifender Energie in dasselbe einzutreten (V. 12). Die beherzigenswerthe Wichtigkeit dieses Gedankens hebt Jesus durch seine Ermahnung zum Aufmerken nachdrücklich hervor (V. 15). Aber die Art, wie man sich gegenüber der das Reich Gottes vorbereitenden Wirksamkeit des Täufers verhalten hat, lässt Jesum nun darauf schliessen, wie man sich gegenüber dem verwirklichten Gottesreiche verhalten wird: nicht die grosse

δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός; λέγουσιν· ὁ
ὕστερος. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι
οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν
32. βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς
(Lc. 7, 30.) ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης καὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθε-

Masse derer, welche den Anschein hatten, ein gottgefälliges Leben zu führen, sondern vielmehr nur solche Leute, welche sich in ihrer sittlichen Verworfenheit Gott möglichst weit entfremdet zu haben schienen, haben der durch den Täufer gegebenen Willensoffenbarung Gottes sich untergeordnet; ebenso werden jetzt solche verworfene Menschen der grossen Masse des auserwählten Volkes beim Eintreten in das Gottesreich vorangehen (21, 28—32). Der Grund dafür aber, dass sich so die grosse Masse verständnisslos und ablehnend den göttlichen Offenbarungen gegenüber verhält, liegt darin, dass sie nur verstehen und billigen will, was ihren eigenen Gedanken und Wünschen entspricht (11, 16—19), während alle diejenigen die Weisheit des göttlichen Heilsplanes anerkennen, welche sich in gehorsamem Vertrauen derselben unterordnen (Lc. 7, 35). 3) Es lässt sich sehr deutlich erkennen, weshalb Mt. das Stück aus unserer Rede fortgelassen hat. Der Grund lag in derselben Schwierigkeit, mit welcher wir sowohl Mt. als auch Lc. schon in § 1a kämpfen sahen und welche auch an unserer Stelle den Lc. zu einer eigenthümlichen Aenderung veranlasst hat. Beide Evangelisten haben dem Marcusberichte über den Täufer nacherzählt, dass die grossen Volksschaaren, welche zum Täufer hinausgezogen sind, sich auch von ihm haben taufen lassen, also auf seine Verkündigung wirklich eingegangen sind; hier aber, in unserem Logiastücke, galt die Voraussetzung, dass die angeredeten ὄχλοι zwar zum Täufer hinausgezogen sind, aber nur aus Neugier, und dass sie sich von seiner Seltsamkeit hochmüthig abgewendet haben, während nur Leute wie Zöllner und Huren sich wirklich von ihm haben taufen lassen. Lc. hat nun, um diesen Widerspruch aufzuheben, die Aussage unserer Stelle so modificirt, dass er als diejenigen, welche die Taufe des Johannes angenommen haben, nicht die Zöllner und Huren, sondern „das ganze Volk und die Zöllner“ bezeichnet, als diejenigen aber, welche

τήσατε εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ᾽ αὐ-
(29.) τοῦ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐδικαίωσαν τὸν
θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου.
Mt. 11, 16. **d.** Τίνι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην; ὁμοία ἐστὶν
παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς, ἃ προσφωνοῦντα

die Taufe verweigert haben, nicht die Angeredeten, sondern die Pharisäer und Gesetzesgelehrten, obgleich Lc. hinterher in V. 33 doch gerade die zweite Person Pluralis bewahrt hat, so die an der einen Stelle entfernte Anschauung seiner Quelle an der anderen Stelle übersehend. Mt. dagegen hat jenen Widerspruch dadurch beseitigt, dass er unseren ganzen Abschnitt in eine andere Rede, deren Adressaten nicht die Volkshaufen im Allgemeinen, sondern speciell die Hierarchen waren, versetzt, und zwar an einen Punkt, wo es im Marcuszusammenhange besonders hervorgehoben war, dass diese angeredeten Hierarchen den Täufer nicht anerkannt hätten (Mc. 11, 31). — Ob Mt. bei dieser Versetzung des Stückes die ursprüngliche Reihenfolge der darin enthaltenen Worte genau bewahrt hat, oder ob nicht vielleicht in der Quelle das Wort V. 31b: *ἀμὴν* etc. statt hier in der Mitte am Anfange oder am Schlusse des ganzen Stückes stand, lässt sich nicht sagen. Dass aber der Wortlaut von Mt. V. 32 durch eine solche Combinirung mit Lc. 7, 29 f., wie ich sie im Texte vorgenommen habe, eine ursprünglichere Gestalt gewinnt, scheint mir evident; die Worte Lc. V. 30: *τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς* correspondiren ebenso auffallend dem Wortlaute der Frage Jesu Mt. V. 31, wie der Ausdruck Lc. V. 29: *ἐδικαίωσαν τὸν θεόν* dem Ausdrucke Mt. V. 32: *ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης* entspricht. Der Schlusssatz von Mt. V. 32 aber: *ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ* ist gewiss nicht der Quelle entnommen, sondern enthält eine weitere Anwendung der vorangehenden Parabel, bei welcher nun die Hierarchen dem zuerst seinen Ungehorsam bekundenden Sohne gleichgestellt werden, während doch die Parabel nur darauf angelegt ist, die Angeredeten dem zuerst scheinbar gehorsamen Sohne zu vergleichen.

d. Lc. giebt V. 31—35 diesen Abschnitt wesentlich mit Mt. übereinstimmend. Ob seine Zertheilung der einleitenden

17. τοῖς ἑτέροις λέγουσιν· ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχή-
18. σασθε, ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε. ἦλθεν γὰρ
Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγετε· δαι-
19. μόνιον ἔχει. ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ
πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰ-
νοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδι-
καιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.

§ 5. Jesu Zulassung einer Sünderin zu sich.

Lc. 7, 36—50.

Lc. 7, 36. Ἠρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγῃ μετ᾽
αὐτοῦ· καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου
37. κατεκλίθη. Καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἁμαρ-
τωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ
38. Φαρισαίου, στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ
κλαίουσα, τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας
αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξὶν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσεν,

Frage in zwei parallele Fragen auf genauerem Anschlusse an die Logia beruht, muss wohl unentschieden bleiben. Gewiss ist er gegenüber dem Mt. darin secundär, dass er in V. 32 ἐκλαύσατε statt ἐκόψασθε einsetzt; der Vorwurf der Kinder lautet dahin, dass man zu der von ihnen gemachten Musik nicht die entsprechenden Bewegungen mache. Ursprünglicher aber als Mt. ist Lc. darin, dass er in V. 33 u. 34 die Anrede λέγετε hat, welche Mt. aus demselben Motive, aus welchem er den ganzen Abschnitt c aus unserer Rede weggelassen hat, in λέγουσιν verwandelt hat; ursprünglicher ist er gewiss auch im Schlussworte V. 35, wo Mt. statt der „Kinder der Weisheit" die „Werke der Weisheit" einsetzt, weil bei ihm, nach Auslassung des Abschnittes c nicht mehr ersichtlich sein konnte, wer unter den „Kindern der Weisheit" gemeint sei. Vgl. Weiss S. 300.

§ 5. Mt. hat keine Parallele für dieses Stück. Da dasselbe aber bei Lc. zwischen zwei Logiastücken steht (vgl. zu § 6a) und da Lc. um dieses Stückes willen später die Erzählung Mc. 14, 3 ff. von der Salbung Jesu in Bethanien übergangen hat, wie er sonst regelmässig Marcusstücke zu Gunsten ähn-

39. καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ. Ἰδὼν δὲ ὁ Φαρι-
σαῖος ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων· οὗτος
εἰ ἦν ὁ προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπὴ ἡ
40. γυνὴ ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἁμαρτωλός ἐστιν. καὶ
ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἔχω σοί τι
41. εἰπεῖν. ὁ δέ· διδάσκαλε εἰπέ, φησίν. δύο χρεοφει-
λέται ἦσαν δανιστῇ τινί· ὁ εἷς ὤφειλεν δηνάρια πεν-
42. τακόσια, ὁ δὲ ἕτερος πεντήκοντα. μὴ ἐχόντων αὐτῶν
ἀποδοῦναι ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο. τίς οὖν αὐτῶν
43. πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν; ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὑπολαμ-
βάνω ὅτι ᾧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ·
44. ὀρθῶς ἔκρινας. καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα ἔφη·
βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα; εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν
οἰκίαν, ὕδωρ μου ἐπὶ τοὺς πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη
δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς
45. θριξὶν αὐτῆς ἐξέμαξεν. φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας·
αὕτη δὲ ἀφ᾽ ἧς εἰσῆλθον οὐ διέλειπεν καταφιλοῦσά
47. μου τοὺς πόδας. οὗ χάριν, λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ
ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ
48. δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ. εἶπεν δὲ αὐτῇ·
ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι.

licher Logiastücke übergeht, so darf man annehmen, dass Lc. dieses Stück aus den Logia entlehnt hat. Dann ist es aber mindestens ebenso wahrscheinlich, dass der Verf. der Logia diese Geschichte deshalb der auf Anlass der Täuferbotschaft gehaltenen Rede Jesu folgen liess, weil sie eine charakteristische Bestätigung für das (von Lc. nicht wiedergegebene) Wort Mt. 21, 31b darbot, wie dass Lc. sie von einer anderen Stelle der Logia hierher versetzt hat, weil sie zur Bestätigung des Ausspruches Lc. 7, 34 dient. — Aus der Identificirung des hier berichteten Vorganges mit dem Mc. 14, 3 ff. berichteten Vorgange entnahm Lc. das Recht, nach Mc. 14, 3 nicht nur den Gastgeber der Logiaerzählung Simon zu nennen (V. 40. 43. 44), sondern auch zu berichten, dass die Frau ein *ἀλάβαστρον μύρου* gehabt und die Füsse Jesu neben der Benetzung mit Thränen auch gesalbt habe (V. 37. 38. 46). Dass der Abschluss, welchen Lc. in V. 49 f. der Erzählung giebt, ein nicht der Quelle ent-

§ 6. Jesu heimathloses Wandern und seine Aufforderung an Andere zum Verzichte auf ihre Heimstätte.

Lc. 8, 1--3; 9, 51—62. Mt. 8, 19—22.

Lc. 8, 1. **a.** *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ,*
2. [*καὶ γυναῖκές τινες αἳ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἡ καλουμένη*

lehnter Zusatz ist, erhellt aus der Uebereinstimmung von V. 49 mit Mc. 2, 7 und von V. 50 mit Mc. 5, 34.

§ **6a.** Die Vermuthung, dass dieses Stück, mit welchem Lc. jetzt seine erste grosse Logiaeinschaltung abschliesst, in der Quelle vielmehr die Einleitung des Erzählungsabschnittes gebildet hat, welcher am Anfange der zweiten Logiaeinschaltung des Lc. steht, scheint mir nicht zu kühn zu sein. Die Erzählung, wie Jesus mit seinen Jüngern von Ort zu Ort gewandert sei, um das Gottesreich zu verkündigen, und wie er sich dabei auch die Versagung des Quartieres ruhig habe gefallen lassen, bildete eine Voraussetzung zum rechten Verständnisse der im Folgenden zu berichtenden Worte Jesu an solche, welche sich ihm anschliessen wollten. Lc. hat die Trennung des eigentlich Zusammengehörigen aus chronologischer Rücksicht vorgenommen: da er auf Grund des Marcusevangeliums nur von einer einmaligen Reise Jesu nach Jerusalem wusste, und da er ausserdem voraussetzte, dass der Inhalt der Matthäuslogia chronologisch geordnet sei, so sah er sich veranlasst, den Logiabericht von dem Punkte ab, wo in ihm eine Reise Jesu in der Richtung nach Jerusalem erwähnt war, da unterzubringen, wo Marcus (10, 1) die letzte Reise Jesu nach Jerusalem beginnen liess. Durch diese Combination aber wurde Lc. verhindert, die kurze Mittheilung der Quelle (8, 1) über ein Umherziehen Jesu zum Zwecke der Verkündigung des Gottesreiches zu den folgenden Logiaerzählungen in Beziehung zu setzen, die nach seiner Meinung vielmehr eine Reise Jesu zum Zwecke des Festbesuches in Jerusalem betrafen; er konnte sie nur als eine selbständige

3. *Μαγδαληνή, ἀφ᾽ ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει, καὶ*
Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου καὶ Σου-
σάννα καὶ ἕτεραι πολλαί, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς
ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς].
Lc. 9, 51. b. *Καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι*
52. *εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσ-*
ώπου αὐτοῦ. Καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην
53. *Σαμαρειτῶν, ὡς ἑτοιμάσαι αὐτῷ· καὶ οὐκ ἐδέξαντο*
αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς
54. *Ἱερουσαλήμ. ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ Ἰάκωβος καὶ*
Ἰωάννης εἶπαν· κύριε, θέλεις εἴπωμεν πῦρ κατα-
55. *βῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς; στρα-*
56. *φεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς. καὶ ἐπορεύθησαν εἰς*
ἑτέραν κώμην.

Notiz auffassen, welche einen früheren Zeitraum der Wirksamkeit Jesu charakterisirte, und liess sie deshalb lieber die Einleitung zu dem Marcusberichte bilden, welchen er zwischen seinen beiden Logiaeinschaltungen wiedergab. Dass so der Beginn der zweiten Logiaeinschaltung des Lc. direct anknüpft an den Schluss der ersten, ist eine Probe dafür, dass Lc. im Allgemeinen die Reihenfolge der Logiaquelle eingehalten hat. — Ob V. 2 u. 3 in den Logia gestanden haben, lässt sich nicht sagen; möglich erscheint es mir, dass Lc. die ganze Mittheilung über die Frauen, etwa auf Grund mündlicher Tradition, an das Logiawort V. 1 angehängt hat, möglich aber auch, dass er die Mittheilung aus den Logia übernommen und nur vielleicht durch einige Zusätze erweitert hat, etwa durch die Notiz über Maria Magdalene oder in Erinnerung an Mc. 15, 41 durch die Schlussbemerkung über die Dienstleistung der Frauen.

b. Sicher haben die Worte, mit denen Lc. dieses Stück einleitet: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ* nicht in den Logia gestanden. Lc. will durch sie bestimmt kenntlich machen, dass er die im Folgenden berücksichtigte Reise Jesu nach Jerusalem für seine Todesreise hält, um dadurch zu rechtfertigen, dass er den ganzen weiteren Logiabericht an dieser Stelle seines Evangeliums einfügt. Für den Ausdruck vgl. Act. 2, 1.

Lc. 9, 57. **c.** *Καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἷς γραμμα-*
τεὺς εἶπεν πρὸς αὐτόν· διδάσκαλε, ἀκολουθήσω
58. *σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ*
ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐ-
ρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ
ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.

Lc. 9, 59. **d.** *Εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον· ἀκολούθει μοι. ὁ δὲ εἶπεν·*
κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι
60. *τὸν πατέρα μου. εἶπεν δὲ αὐτῷ· ἄφες τοὺς νεκροὺς*
θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς, σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε
τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Lc. 9, 61. **e.** *Εἶπεν δὲ καὶ ἕτερος· ἀκολουθήσω σοι, κύριε·*
πρῶτον δὲ ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν

c. Für die Abschnitte c und d giebt Mt. die Parallele 8, 19—22. In der Einleitung des ersteren Abschnittes folgt er darin wohl genauer der Quelle, dass er den Anredenden, den Lc. nur als *τις* bezeichnet, einen Schriftgelehrten nennt, vielleicht auch darin, dass er die Anrede *διδάσκαλε* hat. Die Antwort Jesu wird von ihm ganz übereinstimmend mit Lc. gegeben.

d. Mt. erzählt diesen Abschnitt mit dem Unterschiede, dass er den *ἕτερος* näher als einen *ἕτερος τῶν μαθητῶν* bezeichnet, die Aufforderung Jesu zur Nachfolge dem Gesuche des Anderen um Aufschub nicht vorangehen, sondern nachfolgen lässt, und die Schlussaufforderung Jesu zur Verkündigung des Gottesreiches fortlässt. In der bei Lc. vorliegenden Gestalt erscheint die Forderung Jesu besser motivirt als bei Mt. Die Möglichkeit, dass Lc. den Text der Quelle modificirt hat, um das Wort Jesu verständlicher zu machen, ist gewiss nicht ausgeschlossen; ebenso möglich ist aber auch, dass Mt. die Quelle ungenauer und deshalb unverständlicher wiedergegeben hat. Ob nicht die Anrede *κύριε* auch im Lucastexte ursprünglich ist, muss bei dem Auseinandergehen der ältesten Handschriften zweifelhaft bleiben. Statt *ἀπελθεῖν καὶ θάψαι* hat Lc. die elegantere Wendung: *ἀπελθόντι θάψαι* gebraucht.

e. Die Umstände, dass Mt. diesen Abschnitt nicht wiedergiebt und dass die Worte *ἀκολουθήσω σοι* (V. 61) schon in

62. οἶκόν μου. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ᾽ ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

§ 7. Rede Jesu bei Aussendung seiner Jünger.

Lc. 10, 1—16. Mt. 9, 37—10, 16; 10, 40 f.; 11, 20—24.

Lc. 10, 2. a. — — Ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως

V. 57, die Worte πρῶτον ἐπίτρεψόν μοι schon in V. 59 vorgekommen sind, scheinen mir doch das Urtheil, dass der Abschnitt nicht aus den Logia stamme, nicht ausreichend zu begründen. Nur ist der Vorbehalt zu machen, dass Lc. den Wortlaut der Quelle vielleicht nicht rein wiedergegeben hat.

§ 7. Mt. hat diese Rede combinirt mit der Aussendungsrede Mc. 6, 7 ff., welche sich in der That gewiss auf denselben geschichtlichen Vorgang bezog. Der Grund, weshalb Lc., trotzdem er diese Combination des Mt. kannte und trotzdem er sonst geflissentlich Doubletten zu vermeiden sucht, in diesem Falle den Marcusbericht und den Logiabericht nicht vereinigen zu dürfen gemeint hat (vgl. Lc. 9, 1 ff.), ist nicht klar ersichtlich. Vielleicht glaubte er, dass der pluralische Ausdruck ἐργάται ὀλίγοι in dem einleitenden Parabelworte V. 2 sich nicht auf Jesum allein beziehen könne, also eine dieser Rede schon vorangehende Wirksamkeit der Zwölfe voraussetze (Weiss S. 259). Vielleicht war auch in der Quelle wirklich angegeben, dass Jesus einen grösseren Kreis von Jüngern ausgesandt habe, so dass Lc. wegen dieser Differenz die Vorgänge glaubte auseinanderhalten zu müssen. Der den Logia entlehnte und auf unsere Rede sich zurückbeziehende Ausspruch Jesu an die Zwölfe Lc. 22, 35 entscheidet dagegen nicht, da im Sinne der Logia unter dem ausgesandten grösseren Jüngerkreise sich jedenfalls auch die Zwölfe befanden. Indem Lc. die Logiarede unvermischt mit der Marcusrede wiedergiebt, lässt er ihren Bestand im Allgemeinen ursprünglicher und vollständiger erkennen als Mt.

a. Durch welche geschichtliche Bemerkung die Rede in den Logia eingeleitet war, lässt sich nicht sagen. Denn die Einleitung

3\. ἐργάτας ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. Ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων· (Mt. 10, 16.) γίνεσθε οὖν φρόνιμοι ὡς οἱ ὄφεις καὶ ἀκέραιοι (5.) ὡς αἱ περιστεραί. εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλ-

Mt. 10, 1 u. 5 stammt offenbar aus Mc. 3, 14 f. u. 6, 7; die Einleitung Lc. 10, 1 aber ist in ihrer ersten Hälfte bedingt durch die Rücksicht des Lc. auf den Vorgang 9, 1 ff., in ihrer zweiten Hälfte durch die Rücksicht auf den Vorgang 9, 52. Die Lc. V. 1b angegebene Bestimmung der Aussendung, dass die Sendboten das eigene Kommen Jesu vorbereiten sollten, steht in Widerspruch zu dem Inhalte der Rede selbst, in welchem vorausgesetzt ist, dass die Sendboten in Stellvertretung Jesu da wirken sollen, wohin er selbst nicht kommen konnte (V. 2 u. 16); Lc. wurde aber durch seine Vorstellung, dass der ganze Vorgang schon in die Zeit der letzten Festreise Jesu hineinfiel, auf jene andere Anschauung von dem Zwecke der Aussendung geführt. — Unser erster Abschnitt der Rede bezeichnet 1) den Grund der Sendung (V. 2), 2) die gefährliche Schwierigkeit ihrer Ausführung (V. 3), 3) ihr räumliches Ziel (Mt. V. 5 f.). Ob das erste Glied, dessen Inhalt Mt. u. Lc. übereinstimmend überliefern, in der Quelle so unmittelbar mit der folgenden Rede verknüpft war, wie bei Lc., oder ob es eine so abgesonderte Stellung hatte, wie bei Mt. (9, 37 f.), muss dahingestellt bleiben. Das zweite Glied hat Mt. von seiner durch Lc. bezeugten Anfangsstellung an eine spätere Stelle versetzt (10, 16). Der Anlass hierzu lag darin, dass Mt. der ganzen Rede Bezug nicht auf eine Aussendung der Jünger bei Lebzeiten Jesu, sondern vielmehr auf ihren späteren Apostelberuf gab; indem er nun unter dieser Voraussetzung andere Redestücke mit ihr verband, welche sich ebenfalls auf diesen späteren Apostelberuf bezogen, so fand er in dem Worte Jesu über die gefährliche Schwierigkeit des Sendbotenberufes den passenden Uebergang zu einer nach Mc. 13, 9 ff. wiedergegebenen Aeusserung Jesu über die Verfolgungen, welche die Jünger bei ihrem späteren Berufe erfahren würden. Mt. hat das Wort unserer Rede insofern aber vollständiger aufbewahrt als Lc., als er ihm eine Mahnung Jesu zu einem der Gefahr

θητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε·
(6.) πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ
ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.
Lc. 10, 4. b. Μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδή-
5. ματα. μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε· εἰς ἣν δ'
ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ

und Schwierigkeit der Aufgabe entsprechenden Verhalten angehängt sein lässt; dass Lc. diese Ermahnung fortliess, weil ihr bildlicher Ausdruck ihm Missdeutungen ausgesetzt zu sein schien, ist leicht begreiflich. Das dritte Glied unseres Abschnittes hat Lc. ganz übergangen, obgleich es gewiss zum authentischen Bestande der Rede gehört. Ob das Motiv zu dieser Weglassung nur darin lag, dass Lc. bei seiner durch 9, 51 f. u. 10, 1 bezeichneten Vorstellung von der geschichtlichen Situation und dem Zwecke der Jüngersendung das Verbot, zu Heiden und Samaritern zu gehen, für unpassend hielt (Weiss S. 263), oder ob zugleich die Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser massgebend war, muss wohl unentschieden bleiben.

b. Dieser zweite Abschnitt der Rede bezieht sich auf das private Verhalten der Sendboten während ihrer Reise: 1) sie sollen nicht Vorsorge für ihren Unterhalt und ihre Bequemlichkeit tragen (V. 4a); 2) sie sollen sich unterwegs, also gegenüber solchen Menschen, zu denen sie in keine weitere Beziehung treten, nicht auf Höflichkeitsformalitäten einlassen; wohl aber sollen sie beim Eintritte in ein Haus, wo sie wirklich Gemeinschaft anknüpfen wollen, ihren zuvorkommenden Gruss entbieten (V. 4b—6); 3) sie sollen mit dem ersten besten Quartiere, welches sie finden, und der ihnen dort gebotenen Verpflegung zufrieden sein (V. 7). Nur beim Schlussgliede dieses Abschnittes wird man annehmen dürfen, dass Lc. der Quelle insofern nicht treu gefolgt ist, als er den Satz: „denn der Arbeiter ist seines Lohnes werth“ hier einfügt. Denn 1) wird durch diesen Satz der einheitliche Gedanke von V. 7a u. 7c, dass die Jünger nicht wählerisch ihr Quartier wechseln sollen, störend unterbrochen; 2) passt der Gedanke, dass sie die gebotene Speise als berechtigten Lohn für ihre Arbeit betrachten sollen, hier deshalb nicht,

6. τούτῳ. καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαήσεται
ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνα-
7a. κάμψει. ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἔσθοντες καὶ
7c. πίνοντες τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν· μὴ μεταβαίνετε
ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν.
Lc. 10, 8a. **c.** *Καὶ εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς,*

weil von einer Wirksamkeit der Jünger in dem Hause garnicht die Rede ist. Lc. hat den Gedanken, dass die Jünger, ohne wählerisch zu sein, essen sollen, was man ihnen giebt, mit dem anderen Gedanken vermengt, dass sie, während sie übrigens ihre Wirksamkeit ohne Entgelt üben sollen, doch den ihnen gewährten Unterhalt als berechtigten Lohn annehmen sollen; dass dieser letztere Gedanke in dem folgenden Abschnitte der Rede seinen ursprünglichen Platz hatte, ist aus Lc. V. 8 und Mt. V. 8 u. 10 noch deutlich zu erschliessen. Dann wird man aber auch folgern dürfen, dass in der Aussage Lc. V. 7, wo es darauf ankam, die Speise als gerade vorhandene und vorgesetzte zu charakterisiren, der Ausdruck τὰ παρατιθέμενα der ursprüngliche ist, hinterher aber, wo es darauf ankam, die Speise als eine dargebotene Gegenleistung zu charakterisiren, der Ausdruck τὰ παρ' αὐτῶν, während Lc., der sich der Unterscheidung der beiden Gedanken nicht klar bewusst war, in V. 7 u. 8 diese Ausdrücke mit einander vertauscht hat. — Mt. hat den ursprünglichen Gedankengang des Abschnittes verwischt. Er stellt in V. 7 f. die Aussage darüber, worin die öffentliche Wirksamkeit der Jünger bestehen soll, voran; dadurch wird er veranlasst, in V. 9 f. das Gebot, nichts mitzunehmen, was nur zur Vorsorge dient, umzuwenden in das Gebot, sich bei ihrem Berufe keine neuen Güter zu erwerben. Die Unterscheidung zwischen dem Grusse auf der Strasse und dem Grusse beim Eintritte in ein Haus übergeht er, und der Forderung, in dem einmal genommenen Quartiere zu bleiben, nimmt er dadurch ihre ursprüngliche Bedeutung, dass er ihr die Vorschrift voranschickt, sich ein würdiges Quartier auszusuchen.

c. Dieser Abschnitt der Rede giebt an, wie die Jünger, um den Zweck ihrer Aussendung zu erfüllen, öffentlich auftreten

9. θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς καὶ λέγετε αὐτοῖς·
(Mt. 10, 8b.) ἤγγικεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. δωρεὰν
8b. ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. ἐσθίετε τὰ παρ᾽ αὐτῶν·
7b. 10. ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ. εἰς ἣν δ᾽
ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες
11. εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἴπατε· καὶ τὸν κονιορτὸν
τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς
πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν· πλὴν τοῦτο γινώσκετε
ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

sollen, und zwar 1) im Falle ihrer Aufnahme an einem Orte (V. 8 f.), 2) im Falle ihrer Nichtaufnahme (V. 10 f.). Das erstere Glied hat Lc. gewiss insofern richtiger als Mt. wiedergegeben, als er die Krankenpflege der wörtlichen Verkündigung des Gottesreiches vorangehen lässt, und als er eben nur Krankenpflege im Allgemeinen, nicht aber, wie Mt. V. 8, auch Erweckung von Todten, Reinigung von Aussätzigen und Austreibung von Dämonen den Jüngern aufgetragen sein lässt. Dagegen wird Mt. darin den Quellenbericht ursprünglicher bewahrt haben, dass er auf die Worte, welche die Wirksamkeit der Jünger da, wo sie Aufnahme finden, bezeichnen, die beiden Aussagen folgen lässt: sie sollten ohne Entgelt geben (V. 8b) und: dem Arbeiter gebühre seine Nahrung (V. 10b); zur vermittelnden Verbindung dieser beiden Aussagen gehörten nur eben nicht die Worte, welche Mt. zwischen sie gesetzt hat, sondern das jene erstere Aussage einschränkende Wort, sie sollten die ihnen gebotene Speise annehmen, welches jetzt bei Lc. (V. 8) sehr seltsam der Aufforderung zur Krankenpflege und zur Verkündigung vorangeht. Dass in der Aussage Lc. V. 8b der Ausdruck *τοῦ μισθοῦ* secundär ist gegenüber dem von Mt. V. 10 gebotenen *τῆς τροφῆς*, kann meines Erachtens aus 1 Tim. 5, 18 nicht geschlossen werden, da man eine Abhängigkeit des Lc. vom ersten Timotheusbriefe schwerlich annehmen darf; eher könnte man die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass der Verf. des ersten Timotheusbriefes direct aus der Logiaquelle geschöpft hätte, so dass dann durch ihn die Ursprünglichkeit des lucanischen *τοῦ μισθοῦ* bezeugt würde. Aber im Zusammenhange unserer Stelle

Lc. 10,12. **d.** *Λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἀνεκ-*
13. *τότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ. Οὐαί σοι Χοραζείν,*
οὐαί σοι Βηθσαϊδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγε-
νήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν
14. *ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν. πλὴν*
Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως
15. *ἢ ὑμῖν. Καὶ σὺ Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψω-*
16. *θήσῃ; ἕως τοῦ ᾅδου καταβήσῃ. Ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ*
ἀκούει [καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ

scheint mir der Ausdruck *τῆς τροφῆς* angemessener und deshalb ursprünglicher zu sein. Die Verhaltungsmassregel gegenüber den keine Aufnahme gewährenden Ortschaften giebt Mt. in V. 14 wesentlich im Anschlusse an Mc. 6, 11.

d. In diesem Abschnitte wird der Werth der Wirksamkeit der Sendboten hervorgehoben, indem 1) die Strafe für ihre Zurückweisung (V. 12—15) und 2) der Lohn für ihre Aufnahme (V. 16a u. Mt. 10, 41) bezeichnet wird. Mt. giebt die zum ersteren Gliede gehörigen Weherufe Jesu 11, 20—24 wieder, wo sie ohne jede Motivirung durch den Zusammenhang erscheinen. Dass Lc. ihren richtigen Ort aufbewahrt hat, erhellt nicht nur aus der Wechselbeziehung zwischen Mt. 11, 22 (u. 24) u. 10, 15, sondern besonders auch daraus, dass Mt. gleich auf diese Weherufe andere Worte Jesu folgen lässt, welche nach dem vollständigeren Berichte des Lc. zu einer in den Logia an unsere Rede sich anschliessenden Rede Jesu bei Rückkunft der ausgesandten Jünger gehörten. Die Weherufe passen auch insofern gut in den Zusammenhang unserer Rede, als durch sie bezeichnet wird, dass die Strafe für die Zurückweisung der Jünger gleich sein wird der Strafe, welche diejenigen Städte treffen wird, die Jesu eigener Wirksamkeit gegenüber sich unempfänglich gezeigt haben. Dass die Worte Mt. 11, 23b u. 24, welche für das über Kapharnaum gesprochene Urtheil eine analoge Begründung geben, wie sie dem vorangehenden Weherufe gefolgt war, ein Zusatz des Mt. sind, bei welchem die Erinnerung an 10, 15 mitwirkte, scheint mir zweifellos zu sein (vgl. Weiss S. 303). — Das doppelte *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως* Mt. 10, 15 u. 11, 22 verdient

(Mt.10,41.) *ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με].* *ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται, καὶ ὁ δεχόμενος δίκαιον εἰς ὄνομα δικαίου μισθὸν δικαίου λήμψεται.*

§ 8. Rede bei Rückkehr der Jünger.

Lc. 10, 17—24. Mt. 11, 25-30; 13, 16 f.

Lc. 10, 17. **a.** *Ὑπέστρεψαν δὲ οἱ [ἑβδομήκοντα] μετὰ χαρᾶς λέγον-*

wohl den Vorzug vor dem *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* Lc. V. 12 und *ἐν τῇ κρίσει* Lc. V. 14. — Das zweite Glied unseres Abschnittes giebt Lc. fragmentarisch; nur in V. 16a hat er eine Spur davon bewahrt, dass der Aussage über den Schuldwerth der Nichtaufnahme der Jünger eine Aussage über den Werth ihrer Aufnahme folgte. Hier bietet uns nun aber das Stück Mt. 10, 40 f. eine willkommene Ergänzung. Ich kann zwar nicht glauben, dass das Wort V. 40 die ursprünglichere Gestalt des Wortes Lc. V. 16a darstellt, da es zu direct durch Mc. 9, 37 beeinflusst erscheint, wie denn auch Mt. V. 42 eine Reproduction von Mc. 9, 41 ist. Aber dass Mt. zwischen diese beiden Marcusworte das Wort V. 41 gestellt hat, welches nicht dem Mc. entlehnt ist, erklärt sich am Einfachsten daraus, dass er es in seiner anderen Quelle in Verbindung mit einem Worte vorfand, dessen Gedanke mit Mc. 9, 37 zusammentraf. Und da Mt. nun mit diesen Worten seine Aussendungsrede beschliesst, deren Anfang er auf Grund unserer Logiarede gegeben hat, so ist die Folgerung wohl berechtigt, dass V. 41 zum Schlusse dieser Logiarede gehört hat (vgl. Weiss S. 286). Es liegt bei dieser Annahme sehr nahe, das Wort Lc. V. 16b für eine Hinzufügung des Lc. zu halten, welchem die Beziehung des Abschlusses der Rede auf das Stück V. 8 f., die der Beziehung der vorangehenden Worte V. 12—15 auf das Stück V. 10 f. parallel ist, nicht bewusst geworden war und welcher deshalb diesen Abschluss der Rede in engere inhaltliche Beziehung zu den vorangehenden Worten V. 12—15 zu bringen gesucht hat.

§ **8a.** Dass dieses Redestück in der Quelle unmittelbar

τες· κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ
18. ὀνόματί σου. εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν
19. ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. ἰδοὺ δέδωκα
ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορ-
πίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ
20. οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει. πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαί-
ρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται, χαίρετε δὲ
ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐνγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
Lc. 10, 21. b. Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·
ἐξομολογοῦμαί σοι πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς
γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ
ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναὶ ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως
22. εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου. Πάντα μοι παρεδόθη

auf die Aussendungsrede folgte, ist durch die geschichtliche Motivirung, welche Lc. gewiss richtig bewahrt hat (nur stand statt *ἑβδομήκοντα* in der Quelle wahrscheinlich das allgemeinere *μαθηταί*), ausser Frage gesetzt. Mt., welcher kein Ausziehen der Jünger bei Lebzeiten Jesu berichtet, konnte natürlich auch keine Rückkehr derselben berichten, und hat wohl aus diesem Anlasse unseren ersten Abschnitt der Rede fallen gelassen. Uebrigens kann die Verwunderung, welche die Jünger Lc. V. 17 darüber ausdrücken, dass ihnen auch die Dämonen unterthan gewesen seien, als indirecte Bestätigung dafür gelten, dass der Auftrag Jesu bei ihrer Aussendung nicht, wie es Mt. 10, 8 gewiss in Erinnerung an Mc. 3, 15 und 6, 7 u. 13 berichtet ist, schon auf Dämonenaustreibung gelautet hatte (vgl. zu § 7c).

b. Für diesen Abschnitt bietet Mt. 11, 25—27 die fast genaue Parallele. Dass das *ἀποκριθείς* Mt. V. 25 ursprünglicher ist als das *ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ* Lc. V. 21, ist daraus zu schliessen, dass es gerade bei Mt. völlig unmotivirt im Zusammenhange steht. Auch das *ἔκρυψας* Mt. V. 25 scheint ursprünglicher zu sein als das dem *ἀπεκάλυψας* conformirte *ἀπέκρυψας* Lc. V. 21. Desgleichen wird die Einleitung des Lc. zu V. 22: *καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν* mit Mt. fortzulassen sein, da sie doch nur den auffallenden Uebergang von der Gebetsanrede an Gott zur einfachen Aussage hervorheben soll; im Lucastexte freilich wird diese Einleitung echt sein, da

ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν
ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ
ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.
Mt. 11, 28. c. Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορ-
29. τισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. ἄρατε τὸν ζυγόν μου
ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ
ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς
30. ψυχαῖς ὑμῶν. ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορ-
τίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

es doch wahrscheinlicher ist, dass man sie wegen der Einleitung von V. 23 strich, als dass man sie trotz derselben und trotzdem man bei Mt. V. 27 keinen Anstoss an dem Uebergange der Rede nahm, hinzusetzte. Im Schlussworte dürfte die Wendung des Lc.: *τίς ἐστιν ὁ υἱός* und *τίς ἐστιν ὁ πατήρ* vor der accusativischen Wendung Mt. V. 27 den Vorzug verdienen; sie ist zu erklären nach Analogie von Mc. 4, 41; 8, 27 u. 29, d. h. die Frage richtet sich nicht auf Constatirung der Persönlichkeit, welche der Sohn, und der anderen, welche der Vater ist, sondern auf Erkenntniss der eigenthümlichen Stellung, welche der Sohn und der Vater einnimmt.

c. Diesen Abschnitt hat Lc. übergangen, ohne dass sich ein rechter Anlass dafür erkennen lässt. Die Worte bilden eine sehr passende, ja man darf sagen: nothwendige Fortsetzung des vorangehenden Redeabschnittes. Dass Jesus nach den Aussagen über die Macht und die Offenbarung, welche den Jüngern verliehen ist (Lc. V. 19—21), von der Stellung redet, welche er selbst Gott gegenüber einnimmt (V. 22), ist doch nur dadurch motivirt, dass er sich in dieser seiner Stellung als Vermittler jener Macht und Offenbarung an die Jünger weiss. Am Schlusse von Lc. V. 22 kommt aber nur noch der Gedanke zum Ausdruck, dass er allein der Vermittler einer gleichen Stellung zu Gott, wie er selbst sie einnimmt, an Andere sein k a n n; erst die Aussage Mt. V. 28 ff. ergänzt diesen Gedanken dahin, dass er ein solcher Vermittler auch wirklich i s t und sein w i l l, indem sie auf das eigenthümliche Verhalten hinweist, in welchem seine Stellung zu Gott ihre Bewährung findet, und indem sie alle Anderen zu der Nachahmung dieses Verhaltens auffordert,

Lc. 10, 23. **d.** *Καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς κατ᾽ ἰδίαν εἶπεν·*
24. *μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.*

§ 9. Beantwortung der Frage nach dem Nächsten.

Lc. 10, 25—37.

Lc. 10, 25a. [*Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων·*]
29b. 30. *τίς ἐστίν μου πλησίον; ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·*

in welchem sie die gleiche, voll befriedigende Heilsstellung gewinnen können.

d. Diese Worte giebt nur Lc. an dieser, gewiss richtigen Stelle als Abschluss der Rede. Mt. stellt sie 13, 16 f. in seine Reproduction der Rede Mc. 4 hinein, wo sie ihm das passende Gegenstück zu einer Aussage Jesu über das Nichtsehen und Nichthören der ausserhalb seines Jüngerkreises Stehenden zu sein schien. Durch diese Combination ist er veranlasst worden, den Anfang der Worte dahin zu verändern, dass die Jünger nicht wegen des Gegenstandes ihres Sehens, sondern wegen der Thatsache ihres Sehens (und Hörens) glückselig gepriesen werden; indem er dann aber in der Fortsetzung doch das Sehen und Hören nicht als solches, sondern sofern es die bestimmten Gegenstände betrifft, begehrt sein lässt, so wird er selbst zu einem Zeugen für die Ursprünglichkeit der von Lc. gegebenen Fassung des Anfanges der Worte. In den Ausdrücken *προφ. καὶ βασιλεῖς* statt *πρ. κ. δίκαιοι* und *ἠθέλησαν* statt *ἐπεθύμησαν* (V. 24) wird Lc. aber secundär sein gegenüber Mt. V. 17. Vgl. Weiss S. 342.

§ 9. Mt. hat für dieses Stück keine Parallele. Dass Lc. die hier berichtete Verhandlung, welche er in V. 25b—28 durch eine Wechselrede eingeleitet sein lässt, deren Bestandtheile auffallend an Mc. 10, 17b u. 12, 28—31 erinnern, für identisch gehalten hat mit dem Vorgange Mc. 12, 28 ff., erhellt daraus, dass er bei seiner späteren Reproduction des Marcusberichtes diesen Vorgang übergeht. Nun liegen zwei Möglichkeiten vor:

ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχὼ
καὶ λῃσταῖς περιέπεσεν, οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ
31. πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. κατὰ
συγκυρίαν δὲ ἱερεύς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ,
32. καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν· ὁμοίως δὲ καὶ Λευεί-
της κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν.
33. Σαμαρείτης δέ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ᾽ αὐτὸν καὶ ἰδὼν

entweder fand Lc. in den Logia eine Verhandlung berichtet, deren Anfang mit jener von Mc. berichteten Verhandlung wesentlich zusammentraf, und welche er aus diesem Grunde trotz einer gewissen Verschiedenheit ihres weiteren Verlaufes mit ihr identificirte, oder er fand in den Logia eine Verhandlung berichtet, welche zwar von Anfang an wesentlich anders war als die Marcusverhandlung, welche er aber für eine passende Ergänzung derselben hielt und deshalb mit ihr zu einer einheitlichen Verhandlung verband. Für die Annahme dieser letzteren Möglichkeit entscheidet folgende Erwägung. Sowohl die ganze Anlage der erzählten Parabel, als auch die Frage V. 36, in welche Jesus die Parabel ausgehen lässt, beweisen, dass dieselbe darauf abzielte, den Gegner zu dem Zugeständnisse zu zwingen, dass ein Israelit eventuell einen Samariter eher zum Nächsten haben könne, als einen israelitischen Priester und Leviten, dann nämlich, wenn der Samariter ihm zuvorkommende, barmherzige Hülfe erwiesen hat, während der Priester und Levit ihm lieblos ihre Hülfe versagt haben; dieses Zugeständniss bildet die Grundlage für das allgemeine Urtheil, dass der Nächste nicht nothwendig ein israelitischer Volks- und Religionsgenosse ist. Daraus dass Jesus seinen Gegner auf dem bezeichneten Wege von der Richtigkeit dieses Urtheiles überführen musste, ist ersichtlich, dass der Gegner bei seiner Frage von der Voraussetzung der Unrichtigkeit dieses Urtheiles ausging. Dieser Sinn der Parabel wird nun aber verdunkelt durch die Umrahmung, in welche sie bei Lucas gestellt ist. Denn dadurch, dass die Frage: „wer ist mein Nächster?“ auf Anlass der Aufforderung, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, gestellt wird (V. 27—29), und besonders dadurch, dass in Rückbeziehung auf diese Einleitung der Parabel die Schlussaufforderung Jesu folgt: „gehe hin und thue des-

34. ἐσπλαγχνίσθη, καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα
αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν
ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ
35. ἐπεμελήθη αὐτοῦ. καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν δύο
δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν· ἐπιμελήθητι
αὐτοῦ, καὶ ὅτι ἂν προσδαπανήσῃς ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρ-

gleichen!" wird der Schein erweckt, als richte sich die Frage V. 29b darauf, zu erfahren, wer speciell ein solcher Nächster sei, welchem man seine Liebe zu bewähren habe, und als gebe nun die Parabel hierauf die Antwort, ein solcher Nächster sei der in Noth befindliche Mitmensch und die diesem zu erweisende Nächstenliebe bestehe in barmherziger Hülfeleistung. Dieser Schein ist aber bestimmt ein falscher; denn bei solchem Sinne der Parabel würden wir nicht nur erwarten, dass statt des dritten Vorübergehenden vielmehr der unter die Räuber Gefallene als Samariter bezeichnet wäre, sondern es müsste vor Allem die folgende Frage Jesu in V. 36 lauten: „wer scheint dir der Nächste der drei Vorübergehenden gewesen zu sein?" mit der Antwort: „der unter die Räuber Gefallene." So lauten Frage und Antwort im Texte aber nicht. Es liegt also eine Incongruenz vor zwischen der ursprünglichen Pointe der Parabel und der Bedeutung, welche der Parabel durch den Zusammenhang, in den sie gestellt ist, gegeben wird: eine Liebesleistung, welche ursprünglich als Beispiel eines Verhaltens hingestellt war, durch welches man zum Nächsten eines Anderen wird, ist jetzt aufgefasst als Vorbild für die Vollziehung der Liebespflicht gegenüber demjenigen, welcher einem der Nächste ist. Wenn man diese Incongruenz neben der Verwandtschaft, welche zwischen der lucanischen Einleitung der Parabel und der Erzählung Mc. 12, 28 ff. besteht, in Betracht zieht, so muss man urtheilen, dass Lc. hier die Zusammenfügung ursprünglich einander fremdartiger Elemente vorgenommen hat. Weil er den Zweck der Parabel darin sah, ein Muster für die dem Nächsten zu erweisende Liebe darzubieten, so hielt er das in den Logia überlieferte Gespräch, in welchem Jesus diese Parabel gab, für die passende Ergänzung des von Marcus überlieferten Gespräches, in welchem Jesus die Pflicht der Liebe gegen den Nächsten

36. χεσθαί με ἀποδώσω σοι. τίς τούτων τῶν τριῶν πλη-
σίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃ-
37. στάς; ὁ δὲ εἶπεν· ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ᾽ αὐτοῦ.

§ 10. Jesu Bevorzugung des Hörens auf seine Verkündigung vor der Dienstleistung an seine Person.

Lc. 10, 38—42.

Lc. 10, 38. Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώ-
μην τινά· γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο
39. αὐτὸν εἰς τὴν οἰκίαν. καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη
Μαριάμ, ἣ καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας
40. τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. ἡ δὲ Μάρθα
περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ
εἶπεν· κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην
με κατέλειπεν διακονεῖν; εἰπὸν οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συν-
41. αντιλάβηται. ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος·
Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά,
42. ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός· Μαριὰμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν
μερίδα ἐξελέξατο, ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

betonte, zumal wenn in beiden Quellen angegeben war, dass Jesus mit einem Schriftgelehrten das Gespräch geführt habe. Man kann freilich zweifeln, ob die Einleitungsworte Lc. V. 25a, welche ich oben in Klammern gesetzt habe, wirklich aus den Logia stammen, und nicht vielmehr aus Mt. 22, 35, wo abweichend von Mc. 12, 28 der Fragende ebenfalls als νομικός und πειράζων bezeichnet ist. Ich halte es aber für überwiegend wahrscheinlich, dass Mt. hier eine Reminiscenz an unser Logiastück hat. Denn durch den Verlauf der Erzählung Mc. 12, 28 ff. konnte Mt. nicht wohl selbständig zu der Vorstellung geführt werden, dass die Frage, welche er berichtet, in feindseliger Absicht geschehen sei, während die Frage der Logiaerzählung: „wer ist mein Nächster?“ ohne Zweifel eine versucherische Tendenz hatte.

§ **10.** Auch für dieses Stück fehlt bei Mt. die Parallele. Da es aber bei Lc. im Zusammenhange seiner Logiaeinschaltung steht und an keiner inneren Unwahrscheinlichkeit leidet, so ist kein Anlass, es der Logiaquelle abzusprechen.

§ 11. Belehrung über die rechte Art des Betens.

Lc. 11, 1 - 13. Mt. 6, 7—15; 7, 7—11.

Lc. 11, 1b. **a.** *Εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν· κύριε*
δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης
2. *ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. εἶπεν δὲ αὐτοῖς·*
(Mt. 6, 7.) *προσευχόμενοι μὴ βατταλογήσητε ὥσπερ οἱ*
ἐθνικοί· δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ
(9.) *αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. οὕτως οὖν προσεύ-*
χεσθε ὑμεῖς· πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλ-

§ **11a.** Dass die erste Hälfte der von Lc. gegebenen Einleitung dieses Redestückes (V. 1a) nicht aus den Logia stammt, muss, abgesehen von der ganz lucanischen Art des Ausdruckes, besonders daraus gefolgert werden, dass Lc. in mehreren anderen Fällen nachweisbar die ihm überlieferten Berichte durch die gleiche Mittheilung, Jesus habe gebetet, ergänzt hat (vgl. 3, 21 mit Mc. 1, 10; 5, 16 mit Mc. 1, 45; 6, 12 mit Mc. 3, 13; 9, 18 mit Mc. 8, 27; 9, 28 mit Mc. 9, 2). Als Vervollständigung des durch Lc. dargebotenen Inhaltes der Rede darf die Aussage Mt. 6, 7 betrachtet werden. Dagegen gehört Mt. V. 8 wohl nicht in unsere Rede hinein, da der Ausspruch inhaltlich mit dem einem anderen Zusammenhange angehörigen Logiaspruche Mt. 6, 32 (Lc. 12, 30) übereinstimmt, und da er sich an den Ausspruch Mt. 6, 7 insofern doch nicht genau anschliesst, als er zur Zurückweisung eines solchen falschen Motives des Wortreichthums beim Beten dient, welches sich mit dem V. 7 bezeichneten heidnischen Motive nicht deckt: hier in V. 7 besteht das Motiv in der Meinung, dass die Länge des Gebetes als solche Gott wohlgefällig sei, dort aber in der Meinung, dass sie nothwendig sei, um Gott von den eigenen Bedürfnissen genaue Kenntniss zu geben (vgl. Weiss S. 181). Was das von Jesus aufgestellte Mustergebet betrifft, so glaube ich, dass der von Lc. überlieferte kürzere Umfang desselben der ursprünglichere ist, da sich schlechterdings kein Motiv erkennen lässt, aus welchem Lc. den Text verkürzt haben sollte. Andererseits braucht man nicht anzunehmen, dass Mt. von sich selbst aus, trotz seiner Aufbewahrung des Wortes V. 7, den Text erweitert

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

3. θάτω ἡ βασιλεία σου· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον
4. δὸς ἡμῖν σήμερον· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα
ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις
ἡμῶν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.
Lc. 11, 5. b. Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον
καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ εἴπῃ
6. αὐτῷ· φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους, ἐπειδὴ φίλος

hat; sondern Mt. wird in der mündlichen Ueberlieferung des Gebetes einige Zusätze vorgefunden haben, welche er als authentische aufnehmen zu müssen meinte; der Umfang des Gebetes wurde dadurch ja nicht so vergrössert, dass er in Widerspruch zu dem Worte Jesu V. 7 gerathen wäre. Den Charakter naheliegender Erklärungen und Ergänzungen tragen diese Zusätze des Mt. durchaus, sowohl die Erweiterung der Anrede, als auch die der Bitte um fortschreitende Verwirklichung des Gottesreiches folgende Bitte um volle Erfüllung des Willens Gottes auf Erden, also um Verwirklichung desjenigen Verhaltens der Menschen, welches der vollen Verwirklichung des Gottesreiches entspricht, als auch endlich die Umwendung der negativen Bitte um Nichthineinführung in die Versuchung in die positive Bitte um Bewahrung vor dem Bösen. Dagegen stimme ich der Annahme von Weiss S. 185 f. u. 188 zu, dass der Wortlaut der Bitte um das gehörige Brot und der Bitte um Vergebung der Schuld von Mt. treuer bewahrt ist, als von Lc.: das *σήμερον* mit dem Imper. Aor. *δός* Mt. V. 11 wird ursprünglicher sein als das *τὸ καθ' ἡμέραν* mit dem dazu gehörigen Imper. Praes. *δίδου* Lc. V. 3, das *τὰ ὀφειλήματα* Mt. V. 12 ursprünglicher als das den bildlichen Ausdruck deutende *τὰς ἁμαρτίας* Lc. V. 4, das *ὡς καὶ ἡμεῖς* des Mt. ursprünglicher als das ein naheliegendes Missverständniss ausschliessende *καὶ γὰρ αὐτοί* des Lc., das *ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν* des Mt. ursprünglicher als das verallgemeinernde und steigernde *ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* des Lc. — Die Worte Mt. 6, 14 f. sind gewiss ein Zusatz nach Mc. 11, 25.

b. Mt. hat in seiner „Bergrede", in welche er die übrigen Theile unserer Rede verflochten hat, diese Parabel nicht wieder-

μου παρεγένετο ἐξ ὁδοῦ πρός με καὶ οὐκ ἔχω ὃ παρα-
7. θήσω αὐτῷ. κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀποκριθεὶς εἴπῃ·
μή μοι κόπους πάρεχε· ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται καὶ
τὰ παιδία μου μετ᾽ ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν· οὐ
8. δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι. λέγω ὑμῖν, εἰ καὶ οὐ
δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διά
γε τὴν ἀναιδίαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων
χρῄζει.
Lc. 11, 9. c. Κἀγὼ ὑμῖν λέγω· αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν·
ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιχθήσεται ὑμῖν.
10. πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει καὶ τῷ
(Mt. 7, 9.) κρούοντι ἀνοιχθήσεται. ἢ τίς ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος
ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπι-
(10.) δώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν
13. ἐπιδώσει αὐτῷ; εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε
δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ
μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς
αἰτοῦσιν αὐτόν.

gegeben. Dass dieselbe aber in unserer Rede ihren ursprünglichen Platz hat, wird dadurch bestätigt, dass die Beziehung auf sie offenbar den bildlichen Wortlaut der Ermahnung Jesu V. 9 f. (= Mt. 7, 7 f.) bedingt hat.

c. Die ersten Worte dieses Abschnittes giebt Mt. (7, 7 f.) ganz mit Lc. übereinstimmend. Die beiden mittleren Fragesätze scheint Mt. sowohl hinsichtlich der gebrauchten Beispiele als auch hinsichtlich der anakoluthischen Satzform ursprünglicher erhalten zu haben, als Lc.; bei letzterem lauteten sie nach dem am Meisten glaubwürdigen Zeugnisse von B folgendermassen: *τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν αἰτήσει τὸν πατέρα ὁ υἱὸς ἰχθὺν καὶ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον;* In dem Schlusssatze wird das *ὄντες* Mt. V. 11 vor dem lucanischen *ὑπάρχοντες* und das *ἀγαθά* vor dem *πνεῦμα ἅγιον* den Vorzug verdienen.

§ 12. Antwort auf den pharisäischen Vorwurf dämonischer Wirksamkeit und auf die Forderung eines Zeichens.

Lc. 11, 14—32; 6, 45. Mt. 9, 32—34; 12, 22—45; 16, 4.

Lc. 11, 14. **a**. *Καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ κωφὸν δαιμονι-
ζόμενον· ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος
ἐλάλησεν ὁ κωφός. καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι·*
15. *οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον· ἐν Βεεζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι*
16. *τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια· ἕτεροι δὲ ση-*

§ **12a**. Den geschichtlichen Vorgang, der diese Rede nach den Logia einleitete, erzählt Mt. zweimal, und zwar an der ersten Stelle (9, 32 ff.) übereinstimmender mit Lc. als an der zweiten (12, 22 f.). Die Anfangsworte des Lc.: *καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον, καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν*, wird man wohl in der oben angegebenen Art nach Mt. 9, 32 ändern dürfen; denn den Begriff *προσφέρειν* bietet auch Mt. 12, 22 und die Bezeichnung des Dämons als eines stummen statt des Stummen als eines dämonischen scheint auf einer Reflexion zu beruhen, welche die im Folgenden berichtete Wirkung der Vertreibung des Dämons verständlicher machen will. Gewiss giebt aber Lc. darin die Quelle treuer wieder, dass er in V. 14 nur im Allgemeinen das Erstaunen der Menge berichtet, während Mt. auch den Ausdruck dieses Erstaunens mittheilt, aber 9, 33 in anderer Form als 12, 23. Ebenso ist anzunehmen, dass schon in den Logia hier am Anfange die Zeichenforderung Einiger erwähnt war, wie es Lc. V. 16 angiebt; denn da diese Forderung zur Motivirung erst des von V. 29 an folgenden Redeabschnittes gehört, so ist nicht einzusehen, wie Lc. dazu gekommen sein sollte, sie von dort hierher zu versetzen, beziehungsweise sie an dieser Stelle und nicht vielmehr an jener, vor V. 29 (vgl. Mt. 12, 38), zu ergänzen. Darin wird aber Mt. ursprünglicher sein als Lc., dass er 9, 34 u. 12, 24 die Leute, welche Jesu dämonisches Wirken vorwarfen, als Pharisäer bezeichnet, während Lc. nur von *τινὲς* redet. Und wenn Lc., abweichend von Mt. 12, 38, die ein Zeichen fordernden Leute als *πειράζοντες* charakterisirt

17. μεῖον ἐζήτουν παρ᾽ αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ
διανοήματα εἶπεν αὐτοῖς·
Mt. 12, 27. **b.** Εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ
υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ
28. ἔσονται ὑμῶν. εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω
τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ
30. θεοῦ. Ὁ μὴ ὢν μετ᾽ ἐμοῦ κατ᾽ ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ
33. συνάγων μετ᾽ ἐμοῦ σκορπίζει. ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον
καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ
δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ
34. γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. γεννήματα
ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες;

und ihre Forderung sich auf ein Zeichen vom Himmel richten lässt, so hat ihn dabei wohl die Erinnerung an Mc. 8, 11 beeinflusst (vgl. Mt. 16, 1).

b. Diesen ersten Theil der Rede haben Mt. und Lc. mit einem ähnlichen Redestücke verbunden, welches sie bei Mc. (3, 23 ff.) vorfanden. Die am Anfange ganz übereinstimmende Art der Ineinanderflechtung der aus beiden Quellen entnommenen Redetheile ist aus der Bekanntschaft des Lc. mit unserem ersten Evangelium zu erklären (vgl. Simons, a. a. O. S. 65 ff.). Hinterher weicht Lc. darin von Mt. ab, dass er in V. 24—26 als Abschluss dieser durch eine Dämonenaustreibung veranlassten und gegen den Vorwurf dämonischen Wirkens gerichteten Erörterung einen Ausspruch Jesu giebt, welcher auch von dämonischen Zuständen handelte und ihm deshalb hierher zu gehören schien, welcher aber thatsächlich, wie uns Mt. zeigt, parabolischen Sinn hatte und in dem zweiten, gegen die Zeichenforderung gerichteten Theile der Logiarede seinen ursprünglichen Platz hatte (vgl. Weiss S. 332). Dagegen hat Lc. den ursprünglichen Schluss unseres Redeabschnittes, welchen Mt. V. 33—37 giebt, fallen gelassen, da er den Hauptspruch desselben schon in eine frühere Rede einzuflechten Anlass genommen hatte (6, 45; vgl. zu § 2k). Unseren Redeabschnitt hat also Mt. in grösserer Vollständigkeit als Lc. bewahrt; nur in V. 28 ist ohne Zweifel sein Ausdruck *ἐν πνεύματι θεοῦ* eine mit Rücksicht auf die nach Mc. wieder-

ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ.
35. ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει
ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θη-
36. σαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα
ἀργὸν ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ
37. αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. ἐκ γὰρ τῶν λόγων
σου δικαιωθήσῃ καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.
Lc. 11, 27. c. Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα ἐπάρασά τις
φωνὴν γυνὴ ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν αὐτῷ· μακαρία ἡ
κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας.
28. αὐτὸς δὲ εἶπεν· μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν
λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

zugebenden Worte V. 31 f. vorgenommene Aenderung des von Lc. (V. 20) bewahrten ἐν δακτύλῳ θεοῦ. — Ob nun bei der Verflechtung des Logiastückes mit der Marcusrede das erstere ganz intact geblieben ist, lässt sich nicht entscheiden; wir können nur constatiren, dass die uns überlieferten Logiaworte einen ganz durchsichtigen Gedankenzusammenhang darbieten. Jesus spricht aus, dass die üble Erklärung, welche man seiner Austreibung der Dämonen zu Theil werden lasse, in Widerspruch stehe zu der Beurtheilung, welche dieselben Gegner da ausüben, wo es sich um ihre Genossen handele; in Einklang mit dieser ihrer sonstigen Beurtheilung müssten sie in seiner Ueberwindung der Dämonen eine Bewährung göttlicher Kraft erkennen, welche ihnen wiederum zum Beweise dafür diente, dass das Gottesreich jetzt in seiner Wirksamkeit zur Verwirklichung gekommen sei; ihre verkehrte Erklärung seines Wirkens bezeuge eine solche Interesselosigkeit gegenüber seinem Wirken, welche einer directen Feindseligkeit gleichkomme; und wenn sich diese Feindseligkeit auch nicht in Thaten, sondern nur in scheinbar unbedeutenden Worten äussere, so habe sie doch Schuldwerth und werde Strafe erfahren, weil die Worte eben ein Ausdruck der Gesinnung seien, auf deren Beschaffenheit es ankomme.

c. Zur Aufnahme dieses kleinen Stückes ist Lc. gewiss durch seine Quelle veranlasst gewesen. Wie sollte er sonst dazu gekommen sein, es zwischen die beiden Redestücke V. 17—26 und V. 29—36, deren Zusammengehörigkeit er durch seine Einleitung

Lc. 11, 29. **d.** *Τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν·*
γενεὰ πονηρὰ σημεῖον ἐπιζητεῖ καὶ σημεῖον οὐ
30. *δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. καθὼς γὰρ*
ἐγένετο ὁ Ἰωνᾶς τοῖς Νινευΐταις σημεῖον, οὕτως ἔσται
32. *καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ. ἄνδρες*
Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς
ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς
31. *τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. βασί-*
λισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς

V. 15 f. hervorgehoben hatte, einzuschieben, wo es doch weder zu dem ersteren noch zu dem letzteren in einer deutlichen inhaltlichen Beziehung steht?

d. Die geschichtliche Einleitungsnotiz Lc. V. 29a stammt sicher aus den Logia (vgl. zu § 14a); Mt. 12, 38 berichtet an ihrer Stelle erst hier die Zeichenforderung. Das Anfangswort der Rede Jesu hat Mt. (12, 39, vgl. 16, 4) wohl ursprünglicher als Lc. bewahrt; nur sind die Worte *καὶ μοιχαλίς* wahrscheinlich ein Zusatz nach Mc. 8, 38. Im Weiteren aber ist er darin gegenüber dem Lc. secundär, dass er dem Jonaszeichen die Deutung auf die Auferstehung Jesu giebt. Denn dass diese Deutung dem ursprünglichen Sinne des Wortes Jesu nicht entspricht, scheint mir sowohl aus der alttestamentlichen Jonasgeschichte, als auch aus dem weiteren Zusammenhange unserer Rede hervorzugehen. Jonas ist den Niniviten als Verkündiger des Gerichtes entgegengetreten (Jon. 3, 4) und allein hierdurch ihnen zu einem Zeichen geworden, welches sie zum Anlass der Sinnesänderung nahmen; ebenso soll (dieser Begriff des Sollens ist durch das Futurum *δοθήσεται* und *ἔσται* ausgedrückt) den Zeitgenossen Jesu kein anderes Zeichen gegeben werden, als seine Verkündigung des Gerichtes; aber seine Zeitgenossen lassen sich dieses Zeichen nicht ebenso zum Anlass zur Sinnesänderung gereichen, wie jene Niniviten (V. 32); darum wird über sie sicherlich das Gericht hereinbrechen, und zwar ein schlimmeres denn je, ob ihr gegenwärtiger Zustand auch noch so gut und gesichert erscheine (Mt. V. 43—45). — Die Vertauschung der Stellung von Lc. V. 31 u. 32 ist dem Gedankenzusammenhange

ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.

Mt. 12, 43. **e.** Ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνά-

44. πανσιν καὶ οὐχ εὑρίσκει. τότε λέγει· εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον. καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει

45. σχολάζοντα, σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον. τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ' ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ.

§ 13. Anklagen gegen die verblendeten Pharisäer und pharisäischen Gesetzeslehrer.

Lc. 11, 33—54. Mt. 6, 22 f.; 23, 1—36.

Lc. 11, 34. **a.** Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου.

angemessen und wird durch Mt. V. 41 f. bezeugt. In V. 31 hat Lc. die Wendung: *μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης*, und demgemäss nachher: *αὐτούς*; auch darin scheint er secundär zu sein.

e. Mt. folgt bei der Wiedergabe dieses Stückes insofern treuer der Quelle als Lc. (11, 24—26), als er demselben seine Stelle in diesem Redeabschnitte belassen und in dem anwendenden Schlussworte zugleich den Schlüssel zum Verständnisse der parabolisch gemeinten Erzählung von dem mit Verstärkung zurückkehrenden Krankheitsdämon aufbewahrt hat. Im Uebrigen stimmt Lc. mit ihm fast wörtlich überein.

§ **13a.** Dass ich diesen Worten ihre Stellung hier am Anfange des neuen Redestückes gebe, während sie von Lc. vielmehr dem Schlusse des vorangehenden zugewiesen sind, findet seine Rechtfertigung durch folgende Erwägungen. Die geschichtliche Einleitung, welche Lc. in V. 37 f. der Rede Jesu gegen die Pharisäer giebt, stand ohne Zweifel nicht in den Logia. Denn das in den Logia dieser Rede folgende Redestück setzt,

ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστιν· ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμα

wie sich uns bei § 14a deutlich zeigen wird, noch dieselbe Situation voraus, unter welcher die Reden Lc. 11, 17—32 von Jesu gehalten worden sind. Die Stücke Lc. 11, 14 bis 12, 10 haben in den Logia eine einheitliche Redegruppe gebildet, und die Beziehung der gegen die Pharisäer gerichteten Anklagen in unserem Abschnitte dieser Gruppe auf die durch 11, 15 bezeichnete Situation ist dem Lc. deshalb entgangen, weil er sich nicht daran erinnerte, dass nach den Logia, wie wir aus der Matthäusparallele ersehen, Pharisäer es gewesen waren, welche zuerst gegen Jesum einen Vorwurf erhoben hatten. Andererseits ist leicht ersichtlich, wie Lc. dazu kam, für das Redestück 11, 39 ff. die Situation V. 37 f. zu schaffen: theils schloss er aus der Bezugnahme der Anfangsworte der Rede auf die pharisäische Reinhaltung des Essgeschirres (V. 39) und Verzehntung der Esswaaren (V. 42), die Rede müsse wohl auf Anlass pharisäischer Gesetzlichkeitsansprüche bei einem Gastmahle stattgefunden haben, theils wirkte auch wohl die Erinnerung mit an den Mc. 7, 2 bezeichneten Anlass einer antipharisäischen Rede Jesu, welche der unsrigen inhaltlich nahe verwandt war und welche Lc. eben wegen dieser Verwandtschaft nicht besonders reproducirt zu haben scheint. Geht man nun aber von dieser Erkenntniss aus, dass sich in den Logia die Anklagerede gegen die Pharisäer ohne zwischengeschobene Mittheilung über eine Veränderung der Situation an die parabolischen Worte Lc. V. 34 ff.: wenn man ein schlimmes (πονηρός) Auge habe, so befinde sich der ganze Körper in Finsterniss, anschloss, und berücksichtigt man dazu, dass in der Matthäusparallele zu unserer Anklagerede den Pharisäern wiederholt das charakteristische Epitheton der Blindheit gegeben wird (23, 16. 17. 19. 24. 26), so erhellt unmittelbar, dass jene parabolischen Worte die Einleitung zu dieser Anklagerede gebildet haben, während der vorangehende Redeabschnitt durch die Parabel von dem zurückkehrenden Dämon, welche zur Versicherung der dem bösen Geschlechte zum Zeichen gegebenen Gerichtsverkündigung diente, seinen ganz befriedigenden Abschluss gefunden hat. Dadurch

σου σκοτεινόν. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.

Mt. 23, 25. b. Νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν

dass Lc. sich der ursprünglichen Bedeutung der Parabelworte 11, 34 ff. nicht bewusst war, ist es nun auch veranlasst, dass er dieselben nicht ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt belassen hat. Er hat ihnen zuerst in V. 33 ein Parabelwort vorangesetzt, welches ihm, trotzdem er es nach Mc. 4, 21 schon an einer früheren Stelle (8, 16) reproducirt hat, deshalb auch hier passend zu sein schien, weil es ebenfalls vom Lichte handelt, welches aber doch insofern keineswegs zur rechten Ergänzung der Parabelworte V. 34 ff. dient, als es in ihm auf den Gedanken ankommt, dass zum Zwecke der Erleuchtung das brennende Licht richtig angewendet werden müsse, während es in den Worten V. 34 ff. bei ihrem Zusammenhange mit der folgenden Anklagerede nur auf den Gedanken ankommt, dass zum Zwecke der Erleuchtung das Licht überhaupt brennen müsse. Ferner aber scheint bei Mt., welcher unsere Parabelworte in seine „Bergrede" versetzt hat (6, 22 f.), der Abschluss derselben darin treuer bewahrt zu sein, als bei Lc., dass nur die Grösse der Finsterniss hervorgehoben wird, welche eintritt, wenn das zur Erleuchtung bestimmte Licht selbst zur Finsterniss wird, während bei Lc. die Nothwendigkeit und der Werth der vollständigen Erleuchtung hervorgehoben wird.

b. Mt. giebt unsere Rede an der Stelle wieder, wo er nach Mc. 12, 38 ff. eine Warnung Jesu vor der Ehr- und Habsucht der Schriftgelehrten berichtet. Er hat in 23, 1—12 dieses Marcuswort verbunden mit einem anderen, wahrscheinlich den Logia entlehnten Redestücke, welches ebenfalls eine Verurtheilung des Verhaltens der Schriftgelehrten enthielt (vgl. § 51); in diesen Zusammenhang stellt er nur einen unserer Rede entnommenen Ausspruch hinein (V. 4). Von V. 13 an lässt er dann unsere Rede folgen. Er ist bei der Reproduction dieser Rede darin gewiss minder ursprünglich als Lc., dass er als Adressaten der Anklagen Jesu die Schriftgelehrten und Pharisäer bezeichnet,

26. ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. Φαρισαῖε τυφλέ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου, ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν.

Mt. 23, 23. c. Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος

während Lc. den Anfang der Rede an die Pharisäer im Allgemeinen (11, 39—44), und auf die Zwischenfrage V. 45a dann den weiteren Verlauf an die pharisäischen Gesetzeslehrer im Besonderen gerichtet sein lässt. Demgemäss müssen wir urtheilen, dass die Worte Mt. V. 4 u. 13—22, welche gegen die Gesetzeslehrer gerichtet sind, dem zweiten Theile unserer Rede zugehören. Auch darin, dass Lc. das auf den Reinigungseifer der Pharisäer bezügliche Wort dem auf ihren Verzehntungseifer bezüglichen Worte voranstellt und es noch nicht durch ein Wehe eingeleitet sein lässt, wird er wohl das Ursprünglichere haben. Dagegen ist sonst das Detail von Mt. treuer bewahrt worden. In unserem ersten Abschnitte hat Lc. (V. 39) den Gegensatz zwischen dem Aeusseren und dem Inneren des Gefässes vertauscht mit dem Gegensatze zwischen dem Aeusseren des Gefässes und dem Inneren der Menschen selbst, weil er offenbar die Uebertragung des Vorwurfes des Raubes und der Unmässigkeit auf den Inhalt des Gefässes nicht verstand oder nicht für passend hielt. Dass dies secundär ist, verräth Lc. selbst dadurch, dass er hinterher in V. 40 die Forderung, welche Jesus der pharisäischen Unterlassung gegenüberstellt, doch auch auf den Inhalt des Gefässes bezogen sein lässt; nur hat er hier die allgemeine Forderung, den Inhalt des Gefässes rein zu halten, in die specielle Forderung, ihn als Almosen zu geben, verändert, — ganz ebenso, wie er 12, 33 das Wort Mt. 6, 20 verändert hat. Vgl. Weiss S. 494.

c. Auch hier scheint Mt. im Detail ursprünglicher zu sein als Lc. (V. 42), nämlich sowohl darin, dass bei ihm als Gegenstände der Verzehntung die kleinsten Küchengewürze genannt werden, um die minutiöse Genauigkeit des Verzehntens zu charakterisiren, während Lc. neben Minze und Raute alles Gartenkraut im Allgemeinen nennt, als auch darin, dass er dieser

καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ
24. ἀφεῖναι. τυφλοί, οἱ διϋλίζοντες τὸν κώνωπα, τὴν δὲ
κάμηλον καταπίνοντες.
Mt. 23, 27. **d.** Οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις,
οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέ-
28. μουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. [οὕτως
καὶ ὑμεῖς ἔξωθεν μὲν φαίνεσθε τοῖς ἀνθρώποις δίκαιοι,
ἔσωθεν δέ ἐστε μεστοὶ ὑποκρίσεως καὶ ἀνομίας.]
(Lc. 11, 45.) **e.** Ἀποκριθεὶς δέ τις τῶν νομικῶν λέγει αὐτῷ·

genauen Verzehntung die Vernachlässigung der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue gegenüberstellt, während Lc. an Stelle dieser beiden letzteren sittlichen Pflichten gegen den Nächsten die Liebe zu Gott setzt. Nur ist es, wie schon bemerkt wurde, bei Mt. gewiss secundär, dass er in der Anrede V. 23 auch die *γραμματεῖς* nennt, und ebenso wird in der Anrede V. 24 das *ὁδηγοί* nicht ursprünglich, sondern von Mt. nach 15, 14 hinzugesetzt sein; die Quelle wird das einfache *τυφλοί* gehabt haben wie V. 17 und 19, vgl. V. 26. Den Spruch Mt. V. 24 hat Lc. übergangen, wahrscheinlich weil er für den Leserkreis seines Evangeliums nicht verständlich gewesen wäre; an Stelle desselben giebt er in V. 43 einen auf Grund von Mc. 12, 38 f. gebildeten Weheruf.

d. Während bei Mt. die Pharisäer solchen Gräbern verglichen werden, welche durch Uebertünchung kenntlich gemacht sind, werden sie bei Lc. (V. 44) gerade solchen Gräbern verglichen, die nicht kenntlich sind; dort kommt die Kennzeichnung in Betracht, sofern sie in ihrer äusseren Erscheinung zu dem Grabesinhalt, den sie bezeichnet, in Contrast steht, hier bei Lc. aber, sofern sie nur überhaupt jenen Inhalt andeutet. Die Anschauung des Mt. darf wohl als die ursprünglichere gelten, welche Lc. umgesetzt hat, weil die jüdische Sitte der Uebertünchung der Gräber seinen Lesern nicht bekannt war. Sollte nicht aber die Deutung des Vergleiches, Mt. V. 28, ein Zusatz unseres Evangelisten sein? Lc. hat dafür keine Parallele.

e. Aus Lc. V. 45 f. ist sowohl der Einleitungssatz, als auch die Anredeform herüberzunehmen; Mt. hat dieses Stück in den Anfangsabschnitt seiner Rede eingeflochten, wo der Zusammen-

(V. 46.) διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις. ὁ
Mt. 23, 4. δὲ εἶπεν· καὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς οὐαί, ὅτι
δεσμεύετε φορτία βαρέα καὶ ἐπιτίθετε ἐπὶ τοὺς
ὤμους τῶν ἀνθρώπων, τῷ δὲ δακτύλῳ ὑμῶν οὐ θέ-
λετε κινῆσαι αὐτά.
Mt. 23, 13. **f.** Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι κλείετε τὴν βασι-
λείαν τοῦ θεοῦ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς
γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε
εἰσελθεῖν.
Mt. 23, 15. **g.** Οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν
ξηρὰν ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, καὶ ὅταν γένηται,
ποιεῖτε αὐτὸν υἱὸν γεέννης διπλότερον ὑμῶν.
Mt. 23, 16. **h.** Οὐαὶ ὑμῖν, τυφλοὶ οἱ λέγοντες· ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν
τῷ ναῷ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ᾽ ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ χρυσῷ
17. τοῦ ναοῦ, ὀφείλει. μωροὶ καὶ τυφλοί, τίς γὰρ μείζων

hang die Umsetzung der Anrede in die Form der Aussage in der dritten Person erforderte. Den Wortlaut des Vorwurfes aber wird Lc. nicht so gut erhalten haben wie Mt., sofern bei ihm der Gegensatz zwischen dem Auflegen der Last auf die Schultern Anderer und dem Nichtanlegen des Fingers zur Fortbewegung derselben fehlt.

f. Lc. setzt diesen Weheruf an den Schluss der ganzen Rede, V. 52, wo er aber die isolirte Stellung eines Nachtrages hat. Die Rede schloss gewiss in Analogie zu dem vorangehenden Redestücke mit einer Gerichtsandrohung; unserem Ausspruche aber schliessen sich gut die beiden Weherufe an, welche Mt. (V. 15 ff.) ihnen folgen lässt. Statt des Gottesreiches lässt Lc. die Erkenntniss von den Gesetzeslehrern verschlossen gehalten werden; ihm erschien es unpassend, die jüdischen Gesetzeslehrer als Inhaber des Schlüssels zum Gottesreiche zu denken.

g. Diesen Abschnitt, wie den folgenden, wird Lc. aus demselben Grunde nicht wiedergegeben haben, aus welchem er das Wort Mt. V. 24 überging und den Vergleich Mt. V. 27 änderte.

h. In der Anrede würde hier das *ὁδηγοί*, welches Mt. V. 16 bietet, insofern passen, als dieselbe an die Gesetzeslehrer ergeht;

18. ἐστίν, ὁ χρυσὸς ἢ ὁ ναὸς ὁ ἁγιάσας τὸν χρυσόν; καὶ
ὃς ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδέν ἐστιν· ὃς δ᾽
ἂν ὀμόσῃ ἐν τῷ δώρῳ τῷ ἐπάνω αὐτοῦ, ὀφείλει.
19. τυφλοί, τί γὰρ μεῖζον, τὸ δῶρον ἢ τὸ θυσιαστήριον
20. τὸ ἁγιάζον τὸ δῶρον; ὁ οὖν ὀμόσας ἐν τῷ θυσια-
στηρίῳ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ἐπάνω
21. αὐτοῦ, καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ ναῷ ὀμνύει ἐν αὐτῷ καὶ
ἐν τῷ κατοικοῦντι αὐτόν.
Lc. 11, 47. **i.** Οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προ-
φητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων,
48. οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. ἄρα μάρ-
τυρές ἐστε καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων

wir werden aber vermuthen dürfen, dass es, wie in V. 24, so auch hier ein Zusatz nach 15, 14 ist. Dass der diesen Abschnitt abschliessende Satz Mt. V. 22: *καὶ ὁ ὀμόσας ἐν τῷ οὐρανῷ ὀμνύει ἐν τῷ θρόνῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῷ καθημένῳ ἐπάνω αὐτοῦ*, eine Zugabe des Mt. in Erinnerung an den Spruch 5, 34 ist, wird von Weiss S. 491 gewiss mit Recht angenommen.

i. Die ironische Folgerung Jesu an unserer Stelle beruht, wenn wir die obige Fassung des Lc. annehmen, gewiss nicht auf dem Gedanken, dass das Bauen der Prophetengräber zur Erinnerung an die Thaten der Prophetenmörder und zur Verherrlichung derselben diene (Weiss S. 500), sondern auf dem Gedanken, dass das Begraben gewissermassen die Fortsetzung und der Abschluss des Tödtungswerkes ist. Mir scheint das Wort in dieser Gestalt ursprünglicher zu sein, als in der des Mt. (V. 29), wonach Jesus das unfreiwillige Selbstzeugniss der Schriftgelehrten, dass sie den Prophetenmördern gleichartig seien, nicht sowohl in ihrem Gräberbauen selbst, als vielmehr nur in der diesen Bau begleitenden Aussage gefunden hätte, und zwar in einem solchen Begriffe dieser Aussage, welcher zu der Handlung des Gräberbauens in keiner directen und nothwendigen Beziehung steht. Doch werden wir den Lucastext zu ergänzen haben durch die Worte aus Mt. V. 29: „ihr schmücket die Grabdenkmäler der Gerechten“; Lc. hat die Bezugnahme auf Gerechte auch nachher in V. 51 (vgl. 10, 24) vermeiden zu müssen

ὑμῶν· ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ
(Mt. 23,32.) οἰκοδομεῖτε. καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ [μέτρον]
τῶν πατέρων ὑμῶν.

Lc. 11,49. k. Διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ
εἰς αὐτοὺς προφήιας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς,
50. καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν, ἵνα ἐκ-
ζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν ἐκχυννόμενον
51. ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, ἀπὸ αἵματος

gemeint. Am Anfang von Lc. V. 47 wird demgemäss aus Mt. V. 29 *τοὺς τάφους* für *τὰ μνημεῖα* einzusetzen sein. Der Satz Mt. V. 32 stand gewiss in der Quelle; wenn wir ihn an die Lucasworte anschliessen, so liegt die Conjectur sehr nahe, statt *μέτρον: ἔργον* zu lesen, welchen Begriff Mt. in seinem Zusammenhange nicht brauchen konnte. Die Worte Mt. V. 33 sind offenbar eine Einschaltung nach 3, 7.

k. Dass Jesus in dieser Gerichtsdrohung Bezug nimmt auf den Ausspruch einer uns nicht bewahrten Schrift, halte ich sowohl wegen einiger Ausdrücke (der Bezeichnung der Sendboten als *σοφοὶ καὶ γραμματεῖς* und der Stellung des „gerechten“ Abel in die Kategorie der Propheten), als auch wegen der besonderen Bestätigung, welche Jesus der Gerichtsdrohung am Schlusse noch hinzufügt, für sehr wahrscheinlich. Dann wird aber auch die Fassung des Lc., bei welcher die Citirung deutlicher hervortritt, als bei Mt. V. 34 f., den Vorzug verdienen. Dass freilich die Bezeichnung der Sendboten als Apostel bei Lc. (V. 49) secundär ist, ist selbstverständlich; ebenso wird nach Mt. V. 35 *ἐπὶ τῆς γῆς* statt des neben der Bezugnahme auf Abel pleonastischen: *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* (Lc. V. 50) einzusetzen und dem Abel das Prädicat des Gerechten hinzuzufügen sein. Dagegen wird die Wendung: *πᾶν αἷμα δίκαιον* (Mt. V. 35) statt: *αἷμα πάντων τῶν προφητῶν* (Lc. V. 50) auf der Reflexion beruhen, dass Abel nicht zu den Propheten gehöre. Durch den Zusatz *υἱοῦ Βαραχίου* zu *Ζαχαρίου* hat Mt. der Gerichtsdrohung eine directe Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems gegeben (vgl. Weiss S. 499). Von der Voraussetzung dieser Beziehung ausgehend fand er dann hier auch eine passende Gelegenheit

Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου. ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

§ 14. Ermunterung der Jünger zum öffentlichen furchtlosen Bekenntnisse.

Lc. 12, 1—12; 6, 40. Mt. 10, 24—33; 12, 32.

(Lc.12,1a.) a. Ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους, ἤρξατο
Mt.10,24. λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον, οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν
25. κύριον αὐτοῦ. ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ

zur Anknüpfung eines direct an Jerusalem gerichteten Wortes Jesu (V. 37—39), welches uns Lc. (13, 34 f.) in richtigerem Zusammenhange bewahrt hat (vgl. § 21).

§ **14a.** Während die geschichtliche Notiz Lc. 11, 53 f. schwerlich den Logia entnommen ist, kann dagegen die Situationsangabe, durch welche Lc. das neue Redestück einleitet (12, 1a), um so sicherer für einen authentischen Bestandtheil der Quelle gelten, je weniger klar bei Lc. ihre Bedeutung hervortritt. Diese Bedeutung erhellt erst, wenn man einerseits ihren Zusammenhang mit der Angabe 11, 29a, welchen Lc. durch die 11, 37 f. bezeichnete Situationsveränderung unterbrochen hat, und andererseits die Rückbeziehung des durch Mt. aufbewahrten Anfanges unseres neuen Redestückes auf die Lc. 11, 15 angegebene Situation beachtet. Jesus ist durch den Vorwurf, welchen die Pharisäer gegen ihn erhoben hatten, dazu veranlasst worden, in der grössten Oeffentlichkeit ohne Scheu sein Verwerfungsurtheil über jene gefeierten und einflussreichen Muster der jüdischen Frömmigkeit auszusprechen. Und hieran knüpft er nun für seine Jünger die Ermahnung zu einem gleichen furchtlosen Verhalten: sie werden die gleichen Anfeindungen erfahren, wie er, aber auch sie sollen öffentlich und ohne Menschenfurcht ihre Verkündigung vollziehen und sich zu seiner Sache bekennen. Lc. hat die durch Mt. bezeugten Anfangs-

διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ.
εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ Βεεζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ
μᾶλλον τοῖς οἰκιακοῖς αὐτοῦ.
Mt.10,26. **b.** Μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς· οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκα-
λυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ
27. γνωσθήσεται. ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν
τῷ φωτί, καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν
28. δωμάτων. καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων
τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι·
φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ
29. σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ. οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσα-
ρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ
30. τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν. ὑμῶν δὲ καὶ αἱ
31. τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν. μὴ
οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.

worte unserer Rede nicht an diesem rechten Orte, sondern in verkürzter Gestalt 6, 40 wiedergegeben (vgl. zu § 2i). Mt. hat unser ganzes Redestück in seine auf die spätere Ausübung des Jüngerberufes bezügliche Redecomposition Cap. 10 hineingestellt.

b. Auch Lc. hat unser Redestück in Beziehung zu der vorangehenden Rede Jesu gegen die Pharisäer zu setzen gesucht. Aber während die wirkliche Beziehung darin bestand, dass Jesus die Jünger zu einem analogen Verhalten ermahnte, wie er selbst es in der öffentlichen Erhebung seiner Vorwürfe gegen die Pharisäer geübt hatte, fand Lc. die Beziehung darin, dass Jesus die Jünger vor einem Verhalten warnte, wie es den Pharisäern vorzuwerfen war. Er deutete die Sentenz, dass alles Versteckte kund werden solle, nicht darauf, dass die Erkenntniss, welche die Jünger privatim empfingen, dazu bestimmt sei, von ihnen wieder öffentlich verkündigt zu werden, sondern darauf, dass das Böse, welches man heuchlerisch verberge, doch dermaleinst an den Tag kommen werde. Von dieser Auffassung der Worte V. 2 und 3 ausgehend, hielt er den Anfang unserer Rede für den geeigneten Platz, um die von Mc. (8, 15) überlieferte Warnung Jesu vor dem Sauerteige der Pharisäer, welchen er auf die Heuchelei deutete, wiederzugeben (V. 1b). In V. 4 musste er dann zu der neuen Warnung vor Menschenfurcht

Mt. 10, 32. **c.** *Πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν*
33. *τοῦ πατρός μου [τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς]· ὅστις δ᾽ ἂν ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου [τοῦ ἐν τοῖς*

durch eine neue Anrede überleiten. Im Uebrigen giebt er diesen Abschnitt wesentlich übereinstimmend mit Mt.; seine kleinen Abänderungen erscheinen als secundär. Vgl. Weiss S. 278 ff.

c. Die beiden ersten, von dem Bekennen und Verleugnen handelnden Sätze dieses Stückes haben bei Lc. (V. 8 f.) Modificationen, welche durch Erinnerung an Mc. 8, 38 bedingt sind. Im Matthäustexte hat man nur Anlass zu bezweifeln, dass der doppelte Ausdruck *τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* aus den Logia stammt, da diese Erweiterung des einfachen Gottes- oder Vaternamens dem Mt. geläufig ist (vgl. zu § 2g). Der Matthäustext findet dann aber seine Ergänzung durch Lc. V. 10 (= Mt. 12, 32). Die Möglichkeit liegt ja freilich vor, dass dieses Wort bei Mt. eine selbständige Erweiterung des vorher nach Mc. 3, 28 f. wiedergegebenen Wortes V. 31 ist, und dass Lc. dann an unserer Stelle nur dem Mt. gefolgt ist (vgl. Simons a. a. O. S. 73). Ich glaube aber die andere Möglichkeit bevorzugen zu müssen, dass der gleiche Ausspruch Jesu in immerhin ziemlich verschiedener Fassung sowohl von Mc. als auch von den Logia überliefert war und dass nun Mt. dem Marcusworte das verwandte Logiawort hinzugesetzt hat, während Lc., ganz seiner sonstigen Methode gemäss, das Marcuswort zu Gunsten des an späterer Stelle nach den Logia zu reproducirenden Wortes übergangen hat. Zu diesem Urtheile bestimmt mich die Rücksicht darauf, dass es nur bei Annahme dieses letzteren Sachverhalts erklärlich ist, weshalb Lc. das Wort nicht hinter 11, 23 wiedergegeben hat, wo er es sowohl bei Mc. als auch bei Mt. vorfand, sondern an unserer Stelle, wo es gerade in dem von Lc. gebotenen Zusammenhange ganz unpassend erscheint, da die in V. 11 f. gegebene Verheissung an die Jünger, dass sie bei ihrer Vertheidigung vor den Gerichten die Unterstützung des heiligen Geistes finden würden, mit Ueberspringung von V. 10 an die in V. 4—9 gegebene Ermahnung zum furchtlosen Bekenntnisse

(Lc. 12, 10.) οὐρανοῖς]. Καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.

§ 15. Warnung vor der Habsucht und der Sorge um irdische Güter.

Lc. 12, 13—34. Mt. 6, 19–34.

Lc. 12, 13. **a.** Εἶπεν δέ τις ἐκ τοῦ ὄχλου αὐτῷ· διδάσκαλε, εἰπὲ
τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ᾽ ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν.
14. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν
15. ἢ μεριστὴν ἐφ᾽ ὑμᾶς; Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· ὁρᾶτε
καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας, ὅτι οὐκ ἐν
τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρ-
16. χόντων αὐτῷ. Εἶπεν δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς
λέγων· ἀνθρώπου τινὸς πλουσίου εὐφόρησεν ἡ χώρα.
17. καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων· τί ποιήσω, ὅτι οὐκ
18. ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου; καὶ εἶπεν· τοῦτο
ποιήσω· καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας
οἰκοδομήσω, καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα τὸν σῖτον καὶ
19. τὰ ἀγαθά μου, καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου· ψυχή, ἔχεις
πολλὰ ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά· ἀναπαύου,
20. φάγε, πίε, εὐφραίνου. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός· ἄφρων,
ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ·

anknüpft. Andererseits können wir, wenn wir die von Lc. aufgehobene, aber in der Logiaquelle vorausgesetzte Zusammengehörigkeit unseres Redestückes mit der durch 11, 15 bezeichneten Situation berücksichtigen, wohl begreifen, dass das Wort Jesu über die Lästerung des Geistes, dessen geschichtliche Zugehörigkeit zu dieser Situation uns durch Mc. bezeugt wird, in den Logia am Abschlusse der an diese Situation sich anknüpfenden Redestücke aufbewahrt war. — Die Worte Lc. V. 11 f. sind ein nicht zum Logiatexte gehöriger Zusatz des Lc. nach Mc. 13, 11 unter Beeinflussung durch Mt. 10, 19 f.

§ **15a.** Bei Mt. fehlt eine Parallele zu diesem ersten Ab-

ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται; Οὕτως ὁ θησαυρίζων
αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν.
Mt. 6, 25. **b.** Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· διὰ
τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί
φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε. οὐχὶ
ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ
26. ἐνδύματος; ἐμβλέψατε εἰς τοὺς κόρακας, ὅτι οὐ
σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀπο-
θήκας, καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον
27. διαφέρετε τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ; τίς δὲ ἐξ
ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν
28. αὐτοῦ πῆχυν ἕνα; καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε;
καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ
29. κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν· λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ
Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν

schnitte unserer Rede; es liegt aber kein Anlass vor, denselben der Logiaquelle abzusprechen, da er eine sehr passende Einleitung zu dem weiteren Inhalte der Rede bildet.

b. Mt. giebt für die Abschnitte b—d unserer Rede die Parallele innerhalb seiner „Bergrede", aber so, dass er den Abschnitt d voranstellt (6, 19—21), demselben dann zunächst die beiden Worte V. 22 f. und V. 24, welche er in den Logia in anderen Zusammenhängen vorfand (vgl. § 13a u. 26e), anfügt und darauf erst die Abschnitte b u. c folgen lässt (V. 25—34). Der Grund zu dieser Umstellung der durch Lc. bezeugten ursprünglichen Reihenfolge lag wohl darin, dass Mt. in der Ermahnung zum Trachten nach den himmlischen Schätzen eine passende Anknüpfung an die in seiner „Bergrede" vorangehenden Aussagen über den Verlust und den Gewinn des himmlischen Lohnes (6, 1—6 u. 16—18) fand. Im Detail erscheint der Text des Mt. meist ursprünglicher als der in Kleinigkeiten abweichende des Lc. (vgl. Weiss S. 193 f., 198 f., 201 f.). Doch wird man mit Weiss annehmen dürfen, dass im Spruche Mt. V. 26 die Quelle am Anfange speciell die Raben und erst am Schlusse die Vögel des Himmels im Allgemeinen nannte (vgl. Lc. V. 24). An derselben Stelle ist die Wendung des Mt.: ὁ πατὴρ ὑμῶν

30. τούτων. εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα
καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως
ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;
Mt. 6, 31. c. Μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν ἢ τί
32. πίωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα; πάντα γὰρ ταῦτα τὰ
ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν δὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὅτι χρῄ-
33. ζετε τούτων ἁπάντων. ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασι-
λείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.
(Lc.12,32.) μὴ φοβοῦ τὸ μικρὸν ποίμνιον· ὅτι εὐδόκησεν
ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν.
34. [μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον· ἡ γὰρ αὔριον
μεριμνήσει αὐτῆς. ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.]

ὁ οὐράνιος nach Lc. in ὁ θεός zu verändern; in der ganz analogen Aussage V. 30 hat auch Mt. dieses einfache ὁ θεός bewahrt.

c. In Mt. V. 32b scheint nur das γάρ nicht so passend zu sein, wie das durch Lc. V. 30 dargebotene δέ; der Zusatz: ὁ οὐράνιος hinter ὁ πατὴρ ὑμῶν ist zu streichen. In Mt. V. 33 verdankt das vor τὴν βασ. αὐτοῦ vorangestellte Object τὴν δικαιοσύνην seine Einschiebung gewiss nur dem Umstande, dass Mt. unser ganzes Redestück mit der Rede Jesu über die rechte Art der Gerechtigkeit verbunden hatte. An Mt. V. 33 schliesst sich das Wort Lc. V. 32, für welches Mt. keine Parallele hat, sehr leicht an. Schwierigkeit macht aber das Wort Mt. V. 34, weil die Motivirung, welche hier der Ermahnung, nicht für den folgenden Tag zu sorgen, gegeben wird, nicht ganz zu der Anschauung zu stimmen scheint, welche die übrigen Ermahnungen unseres Redestückes beherrscht. Weiss (S. 202) nimmt an, dass der Spruch zwar aus treuer Ueberlieferung stamme, aber an unserer Stelle nicht ursprünglich sei. Dass Mt. eine solche Warnung vor der Zukunftsorge, wenn er sie in einem anderen Zusammenhange vorgefunden hätte, in unserer Rede passend einfügen zu können geglaubt hätte, wäre ja allerdings sehr erklärlich. Eine sichere Entscheidung für die Ablösung des Spruches von unserer Rede lässt sich aber wohl nicht treffen.

Mt. 6, 19. **d.** *Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται*
20. *διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν· θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ*
21. *κλέπτουσιν. ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.*

§ 16. Vier zur steten Bereitschaft auf die Parusie ermahnende Parabeln.

Lc. 12, 35—46; 13, 25. Mt. 24, 43—25, 12.

Lc. 12, 35. **a.** *Ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ*
36. *λύχνοι καιόμενοι, καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν, πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν*

d. Lc. hat in Erinnerung an Mc. 10, 21 und in Analogie zu seinem 11, 41 (vgl. § 13b) beobachteten Verfahren die Anfangswarnung vor dem irdischen Schätzesammeln umgesetzt in die Forderung, den irdischen Besitz zu verkaufen und als Almosen zu geben (V. 33). Mit Recht bemerkt Weiss S. 194, die Betonung des Geschütztseins der himmlischen Schätze gegen Diebe und Mottenfrass erkläre sich nur aus dem Gegensatze dazu, dass vorher die Gefährdung der irdischen Schätze durch diese Feinde bezeichnet gewesen sei, und so enthalte der Schluss von Lc. V. 33 eine indirecte Bestätigung der Ursprünglichkeit des Textes von Mt. V. 19.

§ **16a.** Ich glaube diese nur von Lc. überlieferte Parabel von den Knechten, welche ihren von einem Hochzeitsfeste zurückkehrenden Herrn erwarten, nicht identificiren zu dürfen mit der nur von Mt. überlieferten Parabel von den den Bräutigam erwartenden Jungfrauen, weder in dem Sinne, dass unsere Parabel die Grundlage jener matthäischen darstellte (Holtzmann, syn. Evv. S. 202), noch in dem Sinne, dass Lc. die bei Mt. ursprünglicher und vollständiger vorliegende Parabel umgestaltend verarbeitet hätte (Weiss S. 529). Denn die Berührungen zwischen beiden Parabeln beschränken sich doch darauf, dass sie einige Begriffe gemeinsam haben; aber nicht nur sind die erzählten Situationen,

γάμων, ἵνα ἐλθόντος καὶ κρούσαντος εὐθέως ἀνοίξωσιν
37a. αὐτῷ. μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος
38. εὑρήσει γρηγοροῦντας· κἂν ἐν τῇ δευτέρᾳ κἂν ἐν τῇ
τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ καὶ εὕρῃ οὕτως, μακάριοί εἰσιν
ἐκεῖνοι.
Lc. 12, 39. **b.** Τοῦτο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης
ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ
40. οὐκ ἀφῆκεν διορυχθῆναι τὸν οἶκον αὐτοῦ. καὶ ὑμεῖς
γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε ὁ υἱὸς τοῦ
ἀνθρώπου ἔρχεται.

in denen diese Begriffe vorkommen, wesentlich verschiedener Art, sondern auch die Pointen der beiden Parabeln sind so eigenthümlich verschieden, dass unsere lucanische Parabel sich ebenso treffend zur Einleitung unseres Redestückes eignet, wie die Matthäusparabel die passende Ergänzung zu der Parabel Lc. V. 42—46 bildet, auf welche Mt. sie folgen lässt. Die Anfangsparabel, Lc. V. 35—38, illustrirt den Gedanken, dass es werthvoll ist, bei der Ankunft des Herrn bereit zu sein, wann immer diese Ankunft stattfinde, ob früh oder spät; hierzu fügt die zweite Parabel, Lc. V. 39 f. = Mt. V. 43 f., den Gedanken, dass es wegen der Ungewissheit der Zeit der Ankunft nothwendig ist, jederzeit bereit zu sein. Dann zeigt die dritte, Lc. V. 42—46 = Mt. 24, 45—51, dass es wichtig ist, von Anfang an bereit zu sein für den Fall, dass der Herr früher kommt, als man erwartet hatte, während endlich die vierte, Mt. 25, 1—12, zeigt, dass es wichtig ist, dauernd bereit zu bleiben für den Fall, dass der Herr später kommt, als man gedacht hatte. Aus unserer ersten Parabel ist nur V. 37b als ein in allegorisirender Absicht gemachter Zusatz auszuscheiden, da er einen ebenso unwahrscheinlichen Erzählungszug darbietet (vgl. Lc. 17, 7 ff.), wie er störend den Zusammenhang von V. 37a u. 38 unterbricht.

b. Mt. giebt diese Parabel nebst den beiden folgenden innerhalb der grossen Zukunftsrede Cap. 24 u. 25, in welcher er aus seinen beiden Hauptquellen alle Stücke, welche sich auf die Parusie bezogen, zusammengestellt hat. Seine Abweichungen von Lc. bei der Wiedergabe unserer Parabel sind ganz unwesentlich.

Lc. 12,42. c. *Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκόνομος ὁ φρόνιμος,*
ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ
43. *τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ σιτομέτριον; μακάριος ὁ δοῦλος*
ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει ποιοῦντα
44. *οὕτως· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρ-*
45. *χουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν. ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δοῦλος*
ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· χρονίζει ὁ κύριός μου,
καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας,

c. Die von Mt. nicht überlieferte Zwischenfrage des Petrus, Lc. V. 41, ob „diese Parabel" den Aposteln oder Allen gelte, hat Lc. wohl deshalb eingeschoben, um darauf aufmerksam zu machen, dass in der folgenden Parabel der vom Herrn zur Verwaltung des übrigen Gesindes bestellte Knecht speciell auf die Apostel zu deuten sei. Es wird sich kaum entscheiden lassen, ob Lc. zu dieser Deutung dadurch mitveranlasst wurde, dass dem Knechte am Anfange der Parabel der Titel eines *οἰκόνομος* gegeben war, oder ob Lc. vielmehr auf Grund seiner Deutung der Parabel den Ausdruck *δοῦλος* am Anfange (Mt. 24, 45) in *οἰκόνομος* verwandelt hat; jedenfalls scheint er zu Gunsten dieser Deutung den Aorist *κατέστησεν* in das Futurum geändert zu haben. Den Verlauf der Parabel erzählt Mt. wesentlich mit Lc. übereinstimmend. In V. 45 scheint mir *καὶ φρόνιμος* ein erleichternder Ausdruck für das *ὁ φρόν.* Lc. V. 42 zu sein, und einen Grund zur Bevorzugung der Ausdrücke *οἰκέτεια* und *τροφή* vor den lucanischen *θεράπεια* und *σιτομέτριον* finde ich nicht; in V. 47 dagegen wird das sonst in der Quelle so häufige *ἀμήν* dem *ἀληθῶς* Lc. V. 44 vorzuziehen sein; ebenso wird in Lc. V. 45 das *ἔρχεσθαι* hinter *χρονίζει* als erklärender Zusatz und die Subordinirung des *ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι* unter *ἄρξηται* als Vereinfachung des coordinirenden Ausdruckes bei Mt. V. 49 zu betrachten sein (vgl. § 7b das Verhältniss von Lc. 3, 17 zu Mt. 3, 12). Am Schlusse aber ist Mt. bestimmt darin secundär, dass er das die Parabel schon in die Deutung hinüberführende Wort V. 51b anhängt, welches ihm die Logiaquelle in anderem Zusammenhange bot (8, 12), welches er aber an verschiedenen Stellen

46. ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων, ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει, καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει.

Mt. 25, 1. **d.** [Τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις], αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας αὐτῶν ἐξῆλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου [καὶ τῆς νύμφης].
2. πέντε δὲ ἐξ αὐτῶν ἦσαν μωραὶ καὶ πέντε φρόνιμοι·
3. αἱ γὰρ μωραὶ λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας οὐκ ἔλαβον
4. μεθ' ἑαυτῶν ἔλαιον· αἱ δὲ φρόνιμοι ἔλαβον ἔλαιον
5. ἐν τοῖς ἀγγείοις μετὰ τῶν λαμπάδων ἑαυτῶν. χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου ἐνύσταξαν πᾶσαι καὶ ἐκάθευδον.
6. μέσης δὲ νυκτὸς κραυγὴ γέγονεν· ἰδοὺ ὁ νυμφίος,
7. ἐξέρχεσθε εἰς ἀπάντησιν. τότε ἠγέρθησαν πᾶσαι αἱ

wiederzugeben Anlass genommen hat (vgl. 13, 42 u. 50; 22, 13; 25, 30). Dass in V. 51a der Ausdruck τῶν ὑποκριτῶν auch schon eine deutende Umwendung des durch Lc. V. 46 dargebotenen τῶν ἀπίστων, nicht aber die ursprünglichere Bezeichnung ist, halte ich wenigstens für wahrscheinlich.

Lc. lässt auf diese Parabel zwei Sprüche folgen, welche den Gedanken ausdrücken, dass sich das Mass der geforderten Pflichtleistung nach dem Masse der Erkenntniss und der anvertrauten Gaben richtet (V. 47 f.). So leicht es begreiflich ist, dass Lc. zur Hersetzung der Sprüche an diese Stelle dadurch bewogen wurde, dass das in V. 47 u. 48a verwendete Bild auf eine gleiche Situation führte, wie sie in der Parabel V. 42 ff. geschildert wurde, so verschieden ist doch der Gedanke dieser Sprüche von demjenigen, auf welchen die Parabeln unseres Abschnittes abzielen. Dass diese Sprüche hier ihren ursprünglichen Platz nicht haben, scheint mir unzweifelhaft. Da sie sich ihrem Gedanken nach sehr einfach in das spätere Redestück § 26 einordnen lassen, so vermuthe ich, dass sie daselbst ihren ursprünglichen Platz hatten, und gebe sie demgemäss im dortigen Zusammenhange wieder.

d. Ueber das ergänzende Verhältniss dieser Parabel zur vorangehenden vgl. oben zu a. Lc. hat sie nicht wiedergegeben, doch in 13, 25 u. 27a eine deutliche Erinnerung an ihren

παρθένοι ἐκεῖναι καὶ ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν.
8. αἱ δὲ μωραὶ ταῖς φρονίμοις εἶπαν· δότε ἡμῖν ἐκ τοῦ
ἐλαίου ὑμῶν, ὅτι αἱ λαμπάδες ἡμῶν σβέννυνται.
9. ἀπεκρίθησαν δὲ αἱ φρόνιμοι λέγουσαι· μήποτε, οὐ
μὴ ἀρκέσῃ ἡμῖν καὶ ὑμῖν· πορεύεσθε μᾶλλον πρὸς
10. τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράσατε ἑαυταῖς. ἀπερχομένων
δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος, καὶ αἱ ἕτοιμοι
εἰσῆλθον μετ᾽ αὐτοῦ εἰς τοὺς γάμους, καὶ ἐκλείσθη
11. ἡ θύρα. ὕστερον δὲ ἔρχονται καὶ αἱ λοιπαὶ παρθένοι
12. λέγουσαι· κύριε, κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν. ὁ δὲ ἀποκρι-
θεὶς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς.

§ 17. Worte Jesu über die Scheidung, welche er herbeiführt, und den Verzicht, welchen er fordert.

Lc. 12, 49—53; 14, 25—35; 17, 33. Mt. 10, 34—39; 5, 13.

Lc. 12, 49. a. Πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ
50. ἤδη ἀνήφθη; βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ

Schluss aufbewahrt. Wie genau Mt. im Detail der Quelle gefolgt ist, muss bei dem Fehlen der Lucasparallele dahingestellt bleiben. Die Anfangsformel V. 1a ist gewiss sein Werk; wie der Anfang in der Quelle lautete, lässt sich aber nicht sagen. Dass am Schlusse von V. 1 die durch DX und einige Minuskeln, it. vulg. syr. Orig. u. Hilar. bezeugten Worte *καὶ τῆς νύμφης* echt sind, halte ich für sehr wahrscheinlich; die allegorisirende Deutung der Parabel forderte dringend zu ihrer Weglassung auf.

§ **17.** In sehr eigenthümlicher Weise wirken bei diesem Redestücke Mt. und Lc. zusammen, um unsere Kenntniss des Quellenbestandes herzustellen. Mt. giebt den Haupttheil des Stückes im Anschluss an die Aussendungsrede Cap. 10, wo gewiss nicht der ursprüngliche Platz ist; aus diesem Matthäustexte aber ersehen wir, dass die beiden von Lc. getrennt gestellten Abschnitte 12, 49—53 u. 14, 25 ff. zusammengehören. Dann bietet uns Lc. am Anfange und am Schlusse des Rede-

(Mt. 10, 34.) πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ. μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ
(35.) ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν. ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ
(36.) νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς, καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ.
Lc. 14, 26. **b.** Εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν
27. ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. ὅστις

stückes Aussprüche, welche Mt. fortgelassen, beziehungsweise in einen fremden Zusammenhang gestellt hat, während andererseits in der Mitte des Stückes Mt. einen Ausspruch richtig bewahrt hat, welchen Lc. verstellt hat. In denjenigen Parthieen endlich, welche beide Evangelisten gemeinsam haben, hat zuerst Mt., nachher aber Lc. den Logiatext genauer wiedergegeben.

a. Darüber, dass die Fassung der Worte Mt. V. 34—36, besonders in ihrer einfachen Anlehnung an Mich. 7, 6, ursprünglicher ist als die der Worte Lc. 12, 51—53, vgl. Weiss S. 281 f.

b. Das geschichtliche Einleitungswort Lc. 14, 25 stand schwerlich in der Quelle; es dient dem Evangelisten dazu, von den vorangehenden Reden, die er alle bei dem 14, 1 bezeichneten Gastmahle gehalten denkt (vgl. V. 7. 12. 15), wieder zu öffentlichen Reden überzuleiten; vielleicht wirkte dabei eine Erinnerung an Mc. 8, 34 mit. In den Worten V. 26 und 27 ist dann Lc. gewiss ursprünglicher als Mt. (V. 37 f.), welcher an Stelle des zu hart erscheinenden *μισεῖν* das erklärende *φιλεῖν ὑπὲρ ἐμέ* setzt, ferner unter den Angehörigen, von deren Liebe es sich loszureissen gilt, das Weib nicht nennt, und anstatt der Wendung: „er kann nicht mein Jünger sein" zweimal die Wendung: „er ist mein nicht werth" braucht. Gewiss aber hat Mt. darin einen Vorzug vor Lc., dass er den Ausspruch V. 39, welcher ebenso in den Logia wie im Marcusevangelium (8, 35) überliefert war, in diesem Zusammenhange aufbewahrt hat.

οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω
(Mt. 10, 39.) μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. ὁ εὑρὼν τὴν
ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας
τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εὑρήσει αὐτήν.
Lc. 14, 28. **c.** Τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομῆσαι οὐχὶ
πρῶτον καθίσας ψηφίζει τὴν δαπάνην, εἰ ἔχει εἰς
29. ἀπαρτισμόν; ἵνα μήποτε θέντος αὐτοῦ θεμέλιον καὶ
μὴ ἰσχύοντος ἐκτελέσαι πάντες οἱ θεωροῦντες ἄρξωνται
30. αὐτῷ ἐμπαίζειν, λέγοντες ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος
31. ἤρξατο οἰκοδομεῖν καὶ οὐκ ἴσχυσεν ἐκτελέσαι. ἢ τίς
βασιλεὺς πορευόμενος ἑτέρῳ βασιλεῖ συμβαλεῖν εἰς
πόλεμον οὐχὶ καθίσας πρῶτον βουλεύσεται εἰ δυνατός
ἐστιν ἐν δέκα χιλιάσιν ὑπαντῆσαι τῷ μετὰ εἴκοσι
32. χιλιάδων ἐρχομένῳ ἐπ᾿ αὐτόν; εἰ δὲ μήγε, ἔτι αὐτοῦ
πόρρω ὄντος πρεσβείαν ἀποστείλας ἐρωτᾷ πρὸς εἰ-
33. ρήνην. οὕτως οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται
πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναται εἶναί μου
μαθητής.
Lc. 14, 34. **d.** [Ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλα τῆς γῆς·] ἐὰν [δὲ] καὶ τὸ ἅλα

Lc. giebt ihn in einem späteren Redestücke, 17, 33, wo er aber gewiss nicht seinen ursprünglichen Ort hat. Dass Lc. ihn an unserer Stelle weggelassen hat, weil er in den Worten ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν V. 26 seinen wesentlichen Inhalt schon ausgedrückt fand, ist mir wahrscheinlicher, als dass diese Worte ein Rest jenes Ausspruches wären, also nicht zu dem ursprünglichen Bestande von V. 26 gehört hätten. In welcher Gestalt nun aber der Ausspruch in der Logiaquelle überliefert war, lässt sich kaum entscheiden. Ich bevorzuge die Fassung von Mt. 10, 39 vor der von Lc. 17, 33, weil sie gegenüber der Fassung des Ausspruches bei Marcus selbständiger zu sein scheint; nur ist das ἕνεκεν ἐμοῦ, welches an der Lucasstelle fehlt, wohl ein Zusatz nach Marcus.

c. Mt. hat für diese beiden, in unserem Redezusammenhange gewiss ursprünglichen Parabeln keine Parallele.

d. Der Spruch vom Salze, welchen Mt. in seine „Bergrede“ gestellt hat (5, 13), bildet einen sehr passenden Abschluss unseres

35. μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν· ἔξω βάλλουσιν αὐτό. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

§ 18. Verkündigung eines nahen Gerichtes.

Lc. 12, 54 – 13, 9. Mt. 16, 2 f.; 5, 25 f.

Lc. 13, 1. a. Παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες
αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πειλᾶτος
2. ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν. καὶ ἀποκριθεὶς
εἶπεν αὐτοῖς· δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρ-
τωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι
3. ταῦτα πεπόνθασιν; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ
4. μετανοῆτε, πάντες ὁμοίως ἀπολεῖσθε. ἢ ἐκεῖνοι οἱ

Redestückes; er hebt den Gedanken hervor, dass, wenn die Jünger nicht durch Vollziehung des im Vorangehenden von ihnen geforderten bitteren Verzichtes sich ihre eigene Reinheit bewahren, sie auch allen Werth für Andere verlieren. Die Einleitung des Spruches bei Lc.: καλὸν οὖν τὸ ἅλα stammt wohl aus Mc. 9, 50, ebenso wie das ἀρτυθήσεται statt des durch Mt. gegebenen ἁλισθήσεται. Dass die Einleitung des Spruches, wie sie Mt. 5, 13 vorliegt, in den Logia stand, scheint mir nicht unmöglich; nur lautete sie vielleicht kürzer: ὑμεῖς ἐστὲ ἅλα. Die Werthlosigkeit des fade gewordenen Salzes ist in Lc. V. 35 kürzer und schärfer ausgedrückt als an der Matthäusstelle.

§ **18a.** Die inhaltliche Zusammengehörigkeit der beiden Stücke Lc. 12, 54—59 u. 13, 1—9 ist schon von Anderen erkannt worden (vgl. Holtzmann, syn. Evv. S. 152). Mir scheint es dann aber keinem Zweifel zu unterliegen, dass die beiden Stücke in der Quelle die umgekehrte Stellung zu einander hatten, wie jetzt bei Lc., dem ihre Zusammengehörigkeit nicht bewusst wurde. Die Gedankenfolge ist so eine sehr einfache. Nachdem Jesus in 13, 1—5 versichert hat, dass die Angeredeten einem vernichtenden Gerichte anheimfallen werden, wenn sie keine Sinnesänderung üben, und dann durch die Parabel V. 6—9 ausgesprochen hat, dass ihnen nur noch eine kurze Frist gegeben sei, um die dem Gerichte vorbeugende Sinnesänderung

δεκαοκτὼ ἐφ᾽ οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ
καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται
ἐγένοντο παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοι-
5. *κοῦντας Ἱερουσαλήμ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ᾽ ἐὰν μὴ*
μετανοήσητε, πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε.
Lc. 13, 6. **b.** *Ἔλεγεν δὲ ταύτην τὴν παραβολήν. Συκῆν εἶχέν τις*
πεφυτευμένην ἐν τῷ ἀμπελῶνι αὐτοῦ, καὶ ἦλθεν
7. *ζητῶν καρπὸν ἐν αὐτῇ καὶ οὐχ εὗρεν. εἶπεν δὲ πρὸς*
τὸν ἀμπελουργόν· ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ᾽ οὗ ἔρχομαι ζητῶν
καρπὸν ἐν τῇ συκῇ ταύτῃ καὶ οὐχ εὑρίσκω· ἔκκοψον
8. *αὐτήν· ἱνατί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς*
λέγει αὐτῷ· κύριε, ἄφες αὐτὴν καὶ τοῦτο τὸ ἔτος,
9. *ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόπρια· κἂν*
μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον —, εἰ δὲ μήγε,
ἐκκόψεις αὐτήν.
Lc. 12, 54. **c.** *Ὅταν ἴδητε νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν,*
εὐθέως λέγετε ὅτι ὄμβρος ἔρχεται, καὶ γίνεται οὕτως·
55. *καὶ ὅταν νότον πνέοντα, λέγετε ὅτι καύσων ἔσται,*

zu vollziehen, schilt er sie in 12, 54—56, dass sie nicht selbst die Gegenwart so zu beurtheilen vermögen, dass sie in derselben die Anzeichen des nahen Gerichtes erkennen, und weist er sie endlich in 12, 57—59 auf die Nothwendigkeit hin, jetzt noch die letzte Frist zur Sinnesänderung zu benutzen. — Für den Abschnitt 13, 1—9 hat Mt. keine Parallele.

c. Dass die Worte Mt. 16, 2 f., welche die Parallele zu unserem Stücke bilden, trotz ihres Fehlens bei ℵB Orig. und „den meisten Handschriften", welche dem Hieronymus bekannt waren, im Matthäustexte echt sind, halte ich deshalb für wahrscheinlich, weil sie von dem Lucastexte charakteristisch verschieden sind, und weil ich es leichter erklärlich finde, dass sie bei einer Abschrift ganz früher Zeit in Folge einer Reminiscenz an die Wortfolge Mt. 12, 38 f. ausgefallen sind, als dass sie eine spätere Einschaltung sind, zu welcher man doch kein deutliches Motiv erkennt. Doch wage ich es nicht, nach diesem immerhin nur wahrscheinlichen Matthäustexte den Lucastext zu verändern. Fiele dieser Hinderungsgrund fort, so würde ich urtheilen, dass die ausführlichere Gestalt der die Wetterprophezeiung enthal-

56. καὶ γίνεται. ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν;

Lc. 12, 57. **d.** Τί δὲ καὶ ἀφ᾽ ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον;

58. ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ᾽ ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ ἴσθι εὐνοῶν αὐτῷ, μήποτε παραδῷ σε τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ ὑπηρέτῃ

59. καὶ ὁ ὑπηρέτης σε βαλεῖ εἰς φυλακήν. ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως τὸν ἔσχατον κοδράντην ἀποδῷς.

§ 19. Rechtfertigung der Heilthätigkeit am Sabbath.

Lc. 13, 10—17.

Lc. 13, 10. Ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάβ-

11. βασιν. καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτώ, καὶ ἦν συνκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνα-

tenden Worte Mt. V. 2 u. 3a und die Fortlassung der Angabe, dass das prophezeite Wetter auch eintreffe, gegenüber dem Lucastexte ursprünglich seien.

d. Mt. hat die Parallele zu dem Parabelworte V. 57—59, welches er nicht als solches erkannt hat, in seine „Bergrede" eingeflochten (vgl. zu § 2c). In Einzelheiten scheint Mt. aber ursprünglicher zu sein als Lc.: im ἴσθι εὐνοῶν statt des erklärenden δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ᾽ αὐτοῦ, im παραδῷ statt des ausmalenden κατασύρῃ, im ὑπηρέτης statt des specielleren Titels πράκτωρ, im κοδράντης statt des noch kleineren λεπτόν, auch wohl in der Hinzufügung des ἀμήν vor λέγω σοι und in der Weglassung des hervorhebenden καί vor der Bezeichnung des letzten Geldstückes.

§ **19.** Mt. scheint 12, 12 in dem Ausrufe: πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου eine freilich etwas verblasste Erinnerung an die Worte erhalten zu haben, mit welchen Jesus nach unserer Logiaerzählung sein Wirken an einem Sabbath vertheidigt hat. Dass die Worte Jesu von Lc. wesentlich treu nach der Logiaquelle wiedergegeben sind, ist nicht zu bezweifeln.

12. *κύψαι εἰς τὸ παντελές. ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς*
13. *προσεφώνησεν* — — [*καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας·*]
14. — — *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος, ἀγανακτῶν*
ὅτι ἐν σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ Ἰησοῦς, ἔλεγεν τῷ
ὄχλῳ ὅτι ἓξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν
αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ
15. *τοῦ σαββάτου. ἀπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν·*
ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν
βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπάγων
16. *ποτίζει; ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν*
ὁ σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι
ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;
17. *καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ*
ἀντικείμενοι αὐτῷ.

Dagegen muss man zugestehen, dass die wunderbare Heilung der Kranken, wie sie Lc. in V. 12 f. erzählt, wenigstens in dieser Gestalt nicht in der Quelle gestanden haben kann. Denn die Worte des Synagogenvorstehers setzen auf's Deutlichste voraus, dass es sich nicht um eine plötzliche Gesundmachung mittelst des Wortes auf rein wunderbarem Wege, ohne Hinzufügung äusseren Thuns, gehandelt hatte, sondern um eine Ausübung ärztlicher Thätigkeit, welche unter den Begriff des *ἐργάζεσθαι* fiel und für die äusserliche Beurtheilung eine Unterbrechung der Sabbathsruhe bedingte. Nur in den Worten: *ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας* hat sich wohl ein Rest der ursprünglichen Schilderung des Vorganges erhalten. Den Ruf Jesu V. 12b: „Weib, sei gelöst von deiner Schwäche“ hat Lc. von dem späteren Worte V. 16 aus gebildet, obgleich hier doch die eigenthümliche bildliche Bezeichnung der Heilung als einer Lösung von Banden erst durch das vorangehende Beispiel der Ablösung des Viehes von der Krippe veranlasst ist. Dass aber die Schilderung, wie die Kranke *παραχρῆμα* gerade geworden sei und Gott gepriesen habe (V. 13b) und wie sich die ganze Volksmenge über die herrlichen Thaten Jesu gefreut habe (V. 17b), auf Lc. zurückzuführen ist, wird evident, wenn man berücksichtigt, wie Lc. in 5, 25 den Bericht Mc. 2, 12a modificirt hat und wie er durch 9, 43a und 18, 43 die Berichte

§ 20. Parabelworte Jesu über die Ausdehnung und die Schranken des Gottesreiches.

Lc. 13, 18—30; 14, 15—24. Mt. 13, 31—33; 7, 13 f. 22 f.; 8, 11 f.; 22, 1—14.

Lc. 13, 18. 19. **a.** *Ἔλεγεν· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*
κόκκῳ σινάπεως ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον
ἑαυτοῦ καὶ ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ
πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις
20. 21. *αὐτοῦ. καὶ πάλιν εἶπεν· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία*

Mc. 9, 27 und 10, 52 ergänzt hat (vgl. auch Lc. 7, 16 und Act. 3, 7—10; 4, 21).

§ **20a.** Mit dem Parabelpaare Lc. 13, 18—21 verhält es sich ganz ähnlich, wie mit den Parabelworten 11, 34 ff. (vgl. zu § 13a): Lc. zeigt durch das *οὖν* am Anfange von V. 18, dass er es der vorangehenden Geschichte, welche in der Synagoge vor sich geht, angeschlossen haben will, und er hebt dann durch die geschichtliche Bemerkung V. 22 hervor, dass hier ein neuer Redeabschnitt beginnt. Aber sobald man diesen V. 22, der doch nur die schon 9, 51 angegebene, aber gewiss unrichtige Vorstellung des Lc. über die geschichtliche Situation des ganzen von 9, 52 an reproducirten Logiaberichtes wieder ausdrückt, fortlässt, erhellt es, dass die beiden Parabeln, welche zu jenem Synagogenvorgange in garkeiner inhaltlichen Beziehung stehen, vielmehr die rechte Einleitung zu dem folgenden Redestücke bilden (vgl. Weiss S. 214). Es handelt sich um das gleiche Thema der Ausdehnung des Gottesreiches; nachdem Jesus in jenem Parabelpaare die weite Ausbreitung, welche das Gottesreich gewinnen werde, hervorgehoben hat, betont er in scharfem Contrast hierzu gleich auch die Schwierigkeit des Einganges in dasselbe (V. 24); gerade für diejenigen, welche sich die Nächstberechtigten glauben, wird es verschlossen sein, während es die Fülle der äusserlich noch Fernstehenden in sich aufnehmen wird (V. 25—30). — Die erste Parabel vom Senfkorn war in nur wenig anderer Form auch von Mc. (4, 30—32) überliefert. Mt. giebt sie nun im Marcuszusammenhange wieder, indem er

τοῦ θεοῦ ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυψεν εἰς ἀλεύρου
σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.

Lc. 13, 23. **b.** [Εἶπεν δέ τις αὐτῷ· κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;
(Mt. 7, 13.) ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς·] εἰσέλθατε διὰ τῆς
(14.) στενῆς πύλης· ὅτι τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπά-
γουσα εἰς τὴν ζωὴν καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑ-
ρίσκοντες αὐτήν.

sie durch einige Züge aus der parallelen Logiaerzählung erweitert, und fügt dann die in der Logiaquelle folgende Parabel vom Sauerteige hinzu (13, 31—33); Lc. dagegen lässt bei seiner Wiedergabe des Marcusberichtes (Cap. 8) die Parabel fort und giebt sie im Logiazusammenhange auch ganz nach dem Logiatexte, nur die einleitende Doppelfrage V. 18, und demgemäss auch die Einleitungsfrage V. 20 nach Mc. 4, 30 hinzubildend. In der zweiten Parabel stimmt Mt. (13, 33), abgesehen von dem compositum *ἐνέκρυψεν* statt des simplex, ganz mit Lc. überein.

b. Ob die einleitende Frage Lc. V. 23 aus den Logia stammt, muss wohl zweifelhaft bleiben; vielleicht ist sie ein Zusatz, welchen Lc. nach dem bei Mt. bewahrten Wortlaute des folgenden Ausspruches Jesu ergänzt hat; wir würden im Zusammenhange mit den vorangehenden Parabeln vielmehr die Frage erwarten; *εἰ πολλοὶ οἱ σωζόμενοι;* Der Parabelspruch vom engen Thore lässt sich wohl in der oben versuchten Weise wiederherstellen. Lc. hat den ursprünglichen Wortlaut mit Rücksicht darauf modificirt, dass er den Spruch mit den folgenden Worten zu einer einheitlichen parabolischen Erzählung zu verbinden gesucht hat; deshalb macht er aus der *πύλη* eine *θύρα* und lässt die „Vielen“ vor dieser Thüre stehen mit dem Wunsche, durch dieselbe aufgenommen zu werden (vgl. Weiss S. 215). Andererseits hat Mt., der dieses Stück in den Schluss seiner „Bergrede“ verflochten hat (7, 13 f.; vgl. zu § 2k), wahrscheinlich seinerseits die dem Worte über den engen Weg parallele Ausführung über den breiten Weg (V. 13b) hinzugefügt; man darf aber aus V. 13b, wo nach ℵ it. Clem. Orig. zu lesen ist: *ὅτι πλατεῖα καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδός*, wohl schliessen, dass die Logiaquelle in ihrem mit *ὅτι* eingeleiteten Begründungssatze nur die Enge des durch

Lc. 13, 26. c. Πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ·
ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλα-
27. τείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς·
λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ᾽
28. ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας. ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς
καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψεσθε Ἀβραὰμ
καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς

das Thor führenden Weges, nicht aber noch einmal die Enge des Thores selbst erwähnte.

c. Da die Schilderung Lc. V. 25 offenbar in Erinnerung an die Parabel von den zehn Jungfrauen gegeben ist (vgl. Mt. 25, 10—12), so darf man die in Beziehung zu V. 25 stehenden Einleitungsworte der Rede und Gegenrede V. 26 u. 27 wohl vertauschen mit den von Mt. 7, 22 f. dargebotenen Einleitungen. Die angeführten Worte der Zurückgewiesenen sind aber in Lc. V. 26 gewiss ursprünglicher gegeben, als in Mt. V. 22, wo an Stelle des gleichgültig erscheinenden äusseren Zusammenlebens mit dem Herrn ein wunderbares Wirken in seinem Namen gesetzt ist. Der erste Theil der Antwort Lc. V. 27 mag für den Evangelisten der äussere Anlass dazu gewesen sein, in unsere Rede vorher jenes Stückchen aus der Parabel von den zehn Jungfrauen einzuschalten, weil dort eine ganz ähnlich lautende Antwort vorkam; das *πόθεν ἐστέ*, welches Mt. 25, 12 fehlt, wird an unserer Stelle ursprünglich sein. Wenn wir im zweiten Theile der Antwort aus Mt. 7, 23 die Worte *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* statt *ἐργάται ἀδικίας* einsetzten, so würde die Aussage ganz mit dem Septuagintatexte von Ps. 6, 9 übereinstimmen; das kann aber kein entscheidender Grund dafür sein, die Worte des Lc. zu verändern. In Lc. V. 28 glaube ich, das *ὄψεσθε* und *ὑμᾶς* nicht nach dem Matthäustexte in die dritte Person umzusetzen zu brauchen; der Uebergang zur directen Anrede an die anwesenden Zuhörer scheint mir nicht zu hart zu sein. Die Erwähnung der Propheten hinter den Patriarchen und die des Nordens und Südens hinter den beiden anderen Himmelsrichtungen sind, wie Mt. 8, 11 zeigt, Vervollständigungen des Lc. Mt. hat die Parallele für Lc. V. 28 f. in die Erzäh-

29. δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω. καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν
καὶ δυσμῶν καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ
30. θεοῦ. καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ
εἰσὶν πρῶτοι οἳ ἔσονται ἔσχατοι.
Lc. 14, 15. **d.** Ἀκούσας δέ τις ταῦτα εἶπεν αὐτῷ· μακάριος ὅστις
16. φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. ὁ δὲ εἶπεν
αὐτῷ· ἄνθρωπός τις ἐποίει δεῖπνον μέγα καὶ ἐκά-
17. λεσεν πολλοὺς καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ τῇ
ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις· ἔρχεσθε,

lung vom Hauptmann von Kapharnaum eingeschoben (8, 11 f.); die Aussage, die ihm dort zu dieser Einschaltung Anlass gab, bedingte zugleich die Umstellung des Wortes von der Aufnahme der Fernstehenden in das Gottesreich vor das Wort von der Ausstossung der zunächst Erbberechtigten. Die Formel *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* V. 12 hat Mt. auch 22, 13 und 25, 30. Dass die Sentenz, mit welcher Lc. in V. 30 unseren Abschnitt beschliesst, hier nicht ihren ursprünglichen Ort habe, kann meines Erachtens daraus nicht geschlossen werden, dass dieselbe nicht nur von Marcus (10, 31), sondern auch von Mt. in einem anderen Logiastücke (20, 16), hier aber in nicht ganz gleichem Sinne, überliefert ist. Eine solche Sentenz konnte von Jesus wohl bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen und demgemäss in verschiedenen Zusammenhängen aufgezeichnet sein; an unserer Stelle aber ist sie durchaus passend.

d. Dass diese Parabel hier ihren ursprünglichen Platz hat, halte ich für ungemein wahrscheinlich. Lc. hat sie, weil sie von einem Gastmahle handelt, mit zwei anderen Redestücken, welche ebenfalls vom Gastmahle handeln, zu ihr aber in keiner inhaltlichen Beziehung stehen, in eine Gastmahlsituation hineinverlegt. So passend sich der einleitende Ausruf V. 15b an die Schlussworte Jesu in unserem vorangehenden Abschnitte anreiht (13, 29), ebenso deutlich ist es, dass die erzählte Parabel eine zutreffende Illustration enthält zu der Aussage Jesu 13, 28 ff., die Nächstberufenen sollten vom Gottesreiche ausgeschlossen, Fernstehende aber in dasselbe aufgenommen werden. Anlass, einen Zusatz des Lc. zum Logiatexte anzunehmen, finde ich, abgesehen von dem *τῶν συνανακειμένων* V. 15, nur in V. 21,

18. ὅτι ἤδη ἕτοιμά εἰσιν. καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες
παραιτεῖσθαι. ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ· ἀγρὸν ἠγόρασα
καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν· ἐρωτῶ σε, ἔχε
19. με παρῃτημένον. καὶ ἕτερος εἶπεν· ζεύγη βοῶν ἠγό-
ρασα πέντε καὶ πορεύομαι δοκιμάσαι αὐτά· ἐρωτῶ
20. σε, ἔχε με παρῃτημένον. καὶ ἕτερος εἶπεν· γυναῖκα
21. ἔγημα καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν. καὶ παρα-
γενόμενος ὁ δοῦλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα.
τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ·
ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως
22. καὶ εἰσάγαγε ὧδε. καὶ εἶπεν ὁ δοῦλος· κύριε, γέγονεν
23. ὃ ἐπέταξας, καὶ ἔτι τόπος ἐστίν. καὶ εἶπεν ὁ κύριος
πρὸς τὸν δοῦλον· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς
καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος·

wo die zu *εἰσάγαγε* gesetzten Objecte *τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλούς* gewiss eine Ergänzung nach V. 13 sind; in den Logia wird das *εἰσάγαγε* ebenso absolut gestanden haben, wie nachher in V. 23 das *ἀνάγκασον εἰσελθεῖν*. Mt. (22, 1 ff.) hat diese Parabel nicht nur mit einer anderen, welche in den Logia ihr gleich gefolgt zu sein scheint, zu einer einheitlichen Erzählung verbunden und aus diesem Grunde gleich am Anfange das Mahl als ein Hochzeitsmahl bezeichnet (vgl. nachher zu e), sondern er hat sie vor Allem durch Einflechtung einer Reihe allegorisirender Züge erweitert, um ihr die gleiche directe Beziehung auf das der göttlichen Offenbarung feindselige Verhalten der jüdischen Hierarchen zu geben, welche die ihr vorangehende, nach Mc. 12, 1 ff. erzählte Parabel von den revoltirenden Weingärtnern hatte. So geeignet alle diese, von der Lucasdarstellung abweichenden, allegorisirenden Züge zur Einzeldeutung in dem angegebenen Sinne sind, ebenso unnatürlich und deshalb unpassend erscheinen sie, wenn man die Erzählung, dem Wesen einer Parabel entsprechend, zunächst nur als Darstellung eines dem gewöhnlichen irdischen Leben entnommenen Vorganges betrachtet: die Wiederholung der Botensendung, die Tödtung der Boten, die Aussendung der Kriegsheere zur Vernichtung der Mörder und zur Verbrennung ihrer Stadt, und die Aufschiebung des fertigen Gastmahles bis

24. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου.

Mt. 22, 2. e. [Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ, ὅστις
11. ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ]. εἰσελθὼν δὲ θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον οὐκ
12. ἐνδεδυμένον ἔνδυμα γάμου. καὶ λέγει αὐτῷ· ἑταῖρε, πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου; ὁ δὲ ἐφι-

nach Beendigung der Kriegsepisode. Mt. ist in dieser allegorisirenden Abänderung der Parabel ganz secundär gegenüber dem Lc. (vgl. Weiss S. 468 ff.).

e. So wie Mt. sie giebt, als Abschluss der vorangehenden Parabel, ist diese Geschichte von dem wegen seiner unfestlichen Kleidung vom Hochzeitsmahle ausgeschlossenen Gaste sehr räthselhaft, weil in jener Parabel ja gerade der Fall erzählt war, wie ein Gastgeber auf besonderen Anlass sich ausnahmsweise solche Gäste hat zuführen lassen, bei denen er nicht auf ein Erscheinen im Festgewande rechnen konnte. Durchaus verständlich aber wird uns diese Geschichte, wenn wir sie als eine zweite selbständige Parabel auffassen, welche, wie wir es sehr häufig bei Parabelpaaren Jesu finden, neben dem Gedanken, zu dessen Illustrirung die vorangehende Parabel diente, einen anderen nothwendigen Gedanken hervorheben soll, welcher sich durch jene erstere Parabel nicht gleich mit ausdrücken liess. In jener ersteren Parabel war es, wie namentlich der Schlusssatz Lc. V. 24 zeigt, auf den Gedanken angekommen, dass diejenigen vom Gottesreiche ausgeschlossen werden, welche nicht sofort in dem Zeitpunkte, in welchem sie berufen werden, zum Eintritte in dasselbe bereit sind, sondern meinen, später zu einer ihnen bequemeren Zeit noch in ihm Platz finden zu können; unsere neue Parabel fügt den Gedanken hinzu, dass diejenigen vom Gottesreiche ausgeschlossen werden, welche nicht die für dasselbe gehörige Beschaffenheit aufweisen. Indem Mt. die beiden Parabeln zu einer einzigen combiniren zu können glaubte, hat er die in der zweiten nothwendige Angabe, dass es sich um ein Hochzeitsmahl gehandelt habe, gleich an den Anfang der ersten gestellt. In der Logiaquelle begann die Parabel nach einer überleitenden Formel (etwa: καὶ πάλιν εἶπεν, vgl. Lc. 13, 20)

13. μώθη. τότε εἶπεν τοῖς διακόνοις· [δήσαντες αὐτοῦ
14. πόδας καὶ χεῖρας] ἐκβάλετε αὐτόν. Πολλοὶ γάρ εἰσιν
κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

§ 21. Jesu Worte über seinen baldigen Fortgang.

Lc. 13, 31—35. Mt. 23, 37—39.

Lc. 13,31. Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσῆλθάν τινες Φαρισαῖοι λέγοντες
αὐτῷ· ἔξελθε καὶ πορεύου ἐντεῦθεν, ὅτι Ἡρώδης
32. θέλει σε ἀποκτεῖναι. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες
εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ· ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια
καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ
33. τελειοῦμαι. πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ
ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην

gewiss in derselben, einfach den Vorgang erzählenden Weise, wie die vorangehende Parabel (Lc. 14, 16), also: ἄνθρωπός τις ἐποίησεν γάμους κτλ. Aus dem ἄνθρωπος hat Mt. zum Zwecke der allegorisirenden Verwerthung einen ἄνθρωπος βασιλεύς gemacht (V. 2, und demgemäss natürlich V. 11 u. 13). Am Schlusse (V. 13) lässt er in seinem beliebten Zusatze: εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων (vgl. oben zu c u. zu § 16c) die Erzählung schon ganz in die Deutung übergehen. Dass auch die Worte δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας (V. 13) ein Zusatz des Mt. sind, ist deshalb wahrscheinlich, weil auch sie schon einen im Zusammenhange der eigentlichen Parabelerzählung etwas unnatürlichen Zug darbieten.

§ **21.** Mt. giebt 23, 37 ff. nur die zweite Hälfte dieses Redestückes, und zwar als Abschluss der gegen die Pharisäer (und Schriftgelehrten) gerichteten Strafrede Jesu (vgl. § 13k), deren Schauplatz er nach Jerusalem gelegt hat. Dass Lc. den Zusammenhang dieser Worte richtig bewahrt hat, scheint mir um so sicherer, als der Schluss des auch von Mt. bewahrten Ausspruches seine rechte Erklärung erst durch den Zusammenhang mit der von Lc. berichteten Situation erhält. Dass Jesus den Jerusalemiten, welche er rhetorisch anredet, sagt, ihre Wohnung solle ihnen belassen bleiben, d. h. er, den sie nicht mehr

34. ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ. Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλήμ,
ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς
ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυν-
άξαι τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὄρνις τὴν ἑαυτῆς νοσ-
35. σιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. ἰδοὺ
ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ
με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν
ὀνόματι κυρίου.

§ 22. Zweite Rechtfertigung der Heilthätigkeit am Sabbath.

Lc. 14, 1—6. Mt. 12, 10 f.

Lc. 14, 1. Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν

bei sich haben wollen, werde sie in ihrer ungastlichen Wohnung nicht mehr behelligen, bis sie ihn in seiner messianischen Herrlichkeit wiederkehren sehen würden, ist dadurch bedingt, dass er vorher jene Mittheilung empfangen hatte, er müsse aus Galiläa fortziehen, weil Herodes ihn umbringen wolle. Er antwortet auf diese Mittheilung: er wolle allerdings Galiläa verlassen, wo man ihn los zu sein wünsche, und nach Jerusalem ziehen, aber freilich nicht, um dort gastlichen Schutz zu finden, sondern vielmehr um dort vollends beseitigt zu werden; denn er wolle Jerusalem das alte Vorrecht lassen, die Prophetenmörderin zu sein. Wenn das Wort ἔρημος am Schlusse von Mt. 23, 38 echt ist (es fehlt bei BL), so ist es nur ein Zeugniss dafür, dass Mt. die ursprüngliche Bedeutung des ἀφίεται ὑμῖν nicht mehr erkannt hat. Im Uebrigen stimmt der Matthäustext mit Lc. V. 34 f. überein; nur steht im letzten Satze statt der umständlicheren Formel: ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε die einfache: ἕως ἂν εἴπητε, und derselben ist das Wort ἀπ᾽ ἄρτι vorangestellt, ein Zusatz, welchen Mt. von der Voraussetzung aus macht, dass Jesus den ganzen Ausspruch am Ende seines letzten jerusalemischen Auftretens gethan habe.

§ 22. Es fragt sich hier zuerst hinsichtlich der Einleitungsworte, ob Lc. die Angabe, dass Jesus zur Mahlzeit zu einem Pharisäer in's Haus gekommen sei, seinerseits hinzugebildet hat,

2. ἀρχόντων τῶν Φαρισαίων σαββάτῳ φαγεῖν ἄρτον, καὶ
ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ.
3. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· ἔξεστιν τῷ
5. σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὔ; ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·

um so eine passende Situation für die folgenden drei Gastmahlsreden (V. 7 ff. 12 ff. u. 15 ff.) zu gewinnen, oder ob er diese Gastmahlsreden unserem Stücke angefügt hat, weil hier die Situation eines Gastmahles gegeben war. Ich halte diese zweite Möglichkeit für die wahrscheinlichere, weil wir bei der ersteren die Voraussetzung machen müssten, dass sich schon in der Quelle die folgenden Gastmahlsreden an unsere Erzählung angereiht haben, eine Voraussetzung, welche jedenfalls hinsichtlich des Stückes V. 15 ff. unrichtig ist (vgl. zu § 20d), und weil wir ausserdem nicht begreifen würden, weshalb Lc. die Gastmahlsituation schon in V. 1 und nicht vielmehr erst in V. 7 beginnen liesse. Die Verhandlung selbst ist uns nun nur in eigenthümlicher Combination mit der ähnlichen Sabbathsverhandlung Mc. 3, 1 ff. überliefert worden. Mt. (12, 9—14) hat die von seinen beiden Quellen berichteten Vorgänge einfach zu einem einzigen verbunden, auch noch einen Zug aus der ähnlichen in den Logia erzählten Verhandlung Lc. 13, 10 ff. hineinflechtend (vgl. zu § 19). Lc. hat den von Mc. erzählten Vorgang schon früher (6, 6 ff.) reproducirt, hat sich jetzt aber bei der Wiedergabe unseres Logiastückes doch auch wieder von der Erinnerung an die Marcuserzählung beeinflussen lassen. Sowohl dass er in V. 1 die Pharisäer als *παρατηρούμενοι αὐτόν* bezeichnet, als auch, dass er in V. 3 Jesum die Initiative der Verhandlung mit der Frage *ἔξεστιν κτλ.* ergreifen und die Gegner auf diese Frage schweigen lässt, scheint durch jene Marcuserzählung bedingt zu sein. Mt. berichtet abweichend von Mc., dass zuerst die Gegner die Frage: *εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῦσαι* aufgeworfen hätten, und dass hierauf sofort Jesus mit der Gegenfrage, wie man sich am Sabbath gegen das in die Grube gefallene Thier verhalte, geantwortet habe; und zwar ist dies Alles, was Mt. aus unserem Logiastücke hat. Mir scheint darin der Hauptbestand dieses Logiastückes richtig bewahrt zu

τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; 6. καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀνταποκριθῆναι πρὸς ταῦτα.

sein. Es handelte sich nach dem Berichte der Quelle nicht um die Rechtfertigung einer einzelnen Sabbathheilung Jesu, sondern um die Beantwortung der auf Anlass der Erscheinung eines einzelnen Kranken aufgeworfenen, aber ganz allgemein gehaltenen Frage, ob ärztliche Thätigkeit am Sabbath gestattet sei. Weil das Logiastück nur diesen Inhalt hatte, erschien es dem Mt. passend zur Einfügung in den Bericht über eine wirklich vollzogene Sabbathheilung Jesu, während andererseits Lucas bei der gesonderten Wiedergabe desselben den ihm selbstverständlich erscheinenden Zusatz machte, dass Jesus den die Verhandlung veranlassenden Kranken doch auch wirklich geheilt habe, zwar nicht auf dem Wege einer ärztlichen Thätigkeit, die als Sabbathsbruch hätte erscheinen können, sondern auf wunderbarem Wege (V. 4; vgl. zu § 19). Die die Argumentation enthaltende Frage Jesu scheint mir von Lc. ursprünglicher bewahrt zu sein als von Mt., welcher das einzige Schaf, das Einer im Besitz hat, am Sabbath in eine Grube gefallen sein lässt. Weil Mt. in Erinnerung an die Logiaerzählung Lc. 13, 15 f. Jesum noch die Worte hinzufügen lassen wollte, wie viel werthvoller doch ein Mensch als ein Thier sei (V. 12a), konnte er natürlich nicht schon einen Menschen als Beispiel eines Gegenstandes, dem man am Sabbath Thätigkeit zuzuwenden sich nicht scheue, brauchen. Mt. hat hier eben zwei Argumentationen mit einander vermengt, welche sich doch nicht auf einander reduciren lassen; in den Worten Lc. 13, 15 f. argumentirt Jesus: wenn man am Sabbath mit Thieren sich beschäftige, werde man doch auch eine analoge Beschäftigung dem viel werthvolleren Menschen, einer Tochter Abrahams, widmen dürfen; an unserer Stelle argumentirt er: wenn man am Sabbath solchen Menschen oder Thieren Hülfe leiste, die zu Einem gehören und für die man interessirt ist, werde man doch auch in anderen Fällen ohne egoistisches Interesse am Sabbath Hülfe leisten dürfen.

§ 23. Parabelwort über die Selbsterhöhung und Selbsterniedrigung.

Lc. 14, 7—11.

Lc.14,7.8. Ἔλεγεν δὲ παραβολήν· ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς
γάμους, μὴ κατακλιθῇς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, μήποτε
9. ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ᾽ αὐτοῦ, καὶ ἐλθὼν
ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι· δὸς τούτῳ τόπον,
καὶ τότε ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον
10. κατέχειν. ἀλλ᾽ ὅταν κληθῇς πορευθεὶς ἀνάπεσε εἰς
τὸν ἔσχατον τόπον, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε
ἐρεῖ σοι· φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον· τότε ἔσται
σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανακειμένων σοι.
11. Ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.

§ 23. Dass dieses kleine Redestück, für welches eine Parallele bei Mt. fehlt, eine Parabel enthält, welche zur Veranschaulichung des am Schlusse ausgesprochenen allgemeinen Grundsatzes dient, hat Lc. am Beginne von V. 7 richtig überliefert; dadurch aber, dass er in V. 7 zugleich diese Worte auf Anlass des bei einem bestimmten Mahle von Jesu beobachteten Strebens der Gäste nach den ersten Plätzen gesagt sein lässt, hat er selbst den Worten die Bedeutung einer Parabel genommen und ihnen die einer directen Ermahnung gegeben. Der Grund zu dieser Umdeutung lag wohl in der imperativischen Form der Parabelworte, welche in dem analogen Falle Lc. 13, 58 f. eine ebensolche Umdeutung bei Mt. (5, 25 f.) herbeigeführt hat. Die Angabe jenes Anlasses unseres Redestückes ist also gewiss eine Zuthat, welche Lc. auf Grund des Wortes Mc. 12, 39 gegeben hat. Ob nun unsere Parabel auch in den Logia auf die bei Lc. vorangehende Rechtfertigung des Sabbathheilens, zu der sie doch in keiner inhaltlichen Beziehung steht, gefolgt ist, muss unentschieden bleiben; vielleicht hat Lc. ihr, wie der Parabel V. 15 ff., deshalb ihren Platz hier angewiesen, weil sie ihm die Situation eines Gastmahles vorauszusetzen schien. Den allgemeinen Grundsatz, auf welchen sie gedeutet wird, finden wir sowohl Lc. 18, 14b als auch Mt. 23, 12, am Schlusse zweier

§ 24. Ermahnung zu einer ohne Rücksicht auf Vergeltung geübten Gastfreundschaft.

Lc. 14, 12—14.

Lc. 14, 12. Ἔλεγεν δέ· ὅταν ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον, μὴ φώνει
τοὺς φίλους σου μηδὲ τοὺς ἀδελφούς σου μηδὲ τοὺς
συγγενεῖς σου μηδὲ γείτονας πλουσίους, μήποτε καὶ
αὐτοὶ ἀντικαλέσωσίν σε καὶ γένηται ἀνταπόδομά σοι.
13. ἀλλ᾽ ὅταν δοχὴν ποιῇς, κάλει πτωχούς, ἀναπήρους,
14. χωλούς, τυφλούς, καὶ μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχουσιν
ἀνταποδοῦναί σοι· ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ
ἀναστάσει τῶν δικαίων.

§ 25. Zwei Parabeln zur Erklärung der Freude Gottes über die Sinnesänderung des Sünders.

Lc. 15, 3 u. 8—32.

Lc. 15, 3. a [Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην
8. λέγων·] τίς γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα δέκα, ἐὰν ἀπολέσῃ

Logiastücke; dass unsere Parabel aber zu einem dieser Logiastücke ursprünglich zugehört habe, möchte ich nicht behaupten.

§ **24.** Auch für diesen Abschnitt hat Mt. keine Parallele. Ein solches kurzes Ermahnungswort, in welchem Jesus ein einzelnes charakteristisches Beispiel der von ihm geforderten selbstlosen Liebesübung gab, konnte ganz wohl als selbständiges Redestück in den Logia aufbewahrt sein. Dass dasselbe von Jesus an seinen Gastgeber gerichtet war (V. 12), hat Lc. gewiss nur aus dem Inhalte gefolgert.

Die im Lucasevangelium folgenden Stücke 14, 15—24 und 14, 25—35 haben wir schon an ihren wahrscheinlich ursprünglicheren Orten § 20d u. 17b—d wiedergegeben.

§ **25a.** Für die Parabel Lc. 15, 4—7 hat Mt. (18, 12 ff.) gewiss den richtigen Platz bewahrt, indem er sie innerhalb seiner Parallele zu dem Stücke Lc. 17, 1—4 giebt. Man kann nur in Zweifel darüber sein, ob nicht die Parabel von der verlorenen Drachme enger mit der Parabel vom verlorenen Schafe zusammengehört (vgl. Weiss S. 418), als mit der vom verlorenen

δραχμὴν μίαν, οὐχὶ ἅπτει λύχνον καὶ σαροῖ τὴν οἰκίαν
9. *καὶ ζητεῖ ἐπιμελῶς ἕως οὗ εὕρῃ; καὶ εὑροῦσα συν-*
καλεῖ τὰς φίλας καὶ γείτονας λέγουσα· συγχάρητέ μοι,
10. *ὅτι εὗρον τὴν δραχμὴν ἣν ἀπώλεσα. Οὕτως, λέγω*
ὑμῖν, γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρ-
τωλῷ μετανοοῦντι.

Sohne, so dass auch sie jenem späteren Logiastücke zuzuweisen wäre. Allein wenn man von denjenigen Zügen in der Parabel vom Schafe absieht, in welchen erst Lc. sie der Parabel von der Drachme conformirt hat, nämlich von der Aeusserung der Freude des Hirten über das wiedergefundene Schaf (V. 6, vgl. V. 9), und von der Schlussdeutung der Parabel auf die Freude im Himmel über die Sinnesänderung des Sünders (V. 7, vgl. V. 10), wenn man diese Parabel vielmehr in der gewiss ursprünglicheren Gestalt in Betracht zieht, in welcher Mt. (18, 12—14) sie überliefert, so erhellt, dass die Parabel von der Drachme in näherer Verwandtschaft zu der Parabel vom verlorenen Sohne steht. Die Parabel vom verlorenen Schafe soll den Werth veranschaulichen, den auch das einzelne kleine Glied in der grossen Menge, in welcher es werthlos zu sein scheint, behält, und sie findet nach dem Zusammenhange und nach Mt. 18, 14 ihre Anwendung darauf, dass auch das äusserlich unbedeutendste Glied des Gottesreiches für Gott Werth hat, so dass es eine grosse Schuld bedingt, wenn man es irgendwie dem Gottesreiche entfremdet; die beiden Parabeln von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohne aber sollen den Werth veranschaulichen, welchen speciell der Wiedergewinn des Verlorenen hat, und sie finden ihre Anwendung darauf, dass Gott der Sinnesänderung des ihm entfremdeten Sünders hohen Werth beilegt. — Die von Lc. zur Einleitung dieses Parabelpaares gegebene geschichtliche Bemerkung V. 1 f. erinnert so sehr an Mc. 2, 15 f. (vgl. Lc. 5, 30), dass man kaum annehmen kann, sie habe in den Logia gestanden. Die Worte V. 3 aber können wohl aus der Quelle stammen. In der Parabel von der Drachme sind ausser dem überleitenden *ἢ* (V. 8) wohl auch die Worte *τῶν ἀγγέλων* vor *τοῦ θεοῦ* (V. 10) von Lc. hinzugesetzt; sie verdanken ihre Einfügung gewiss dem Streben, Gott nicht anthro-

Lc. 15,11.12. b. Εἶπεν δέ· ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς. καὶ
εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν τῷ πατρί· πάτερ, δός μοι
τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας· ὁ δὲ διεῖλεν αὐτοῖς
13. τὸν βίον. καὶ μετ᾽ οὐ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν
πάντα ὁ νεώτερος υἱὸς ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν,
καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.
14. δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ
κατὰ τὴν χώραν ἐκείνην, καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι.
15. καὶ πορευθεὶς ἐκολλήθη ἑνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας
ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς αὐτοῦ
16. βόσκειν χοίρους· καὶ ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν
κερατίων ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι, καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ.
17. εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη· πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός
μου περισσεύονται ἄρτων, ἐγὼ δὲ λιμῷ ὧδε ἀπόλλυμαι·
18. ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ ἐρῶ
αὐτῷ· πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν
19. σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου· ποίησόν
20. με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου. καὶ ἀναστὰς ἦλθεν
πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. ἔτι δὲ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέ-
χοντος εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη
καὶ δραμὼν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ
21. κατεφίλησεν αὐτόν. εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτῷ· πάτερ,
ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ
22. ἄξιος κληθῆναι υἱός σου. εἶπεν δὲ ὁ πατὴρ πρὸς
τοὺς δούλους αὐτοῦ· ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν τὴν
πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν καὶ δότε δακτύλιον εἰς

popathisch vorzustellen, vielleicht auch der auf einer allegorisirenden Deutung der Parabel beruhenden Reflexion, dass Gott selbst doch keine „Nachbarn“ habe.

b. Die Parabel vom verlorenen Sohne dient der vorangehenden insofern zur Ergänzung, als sie einerseits den Wiedergewinn des Verlorenen nicht als Resultat des Suchens, sondern als Resultat der eigenen freiwilligen Rückkehr des Verlorenen erscheinen lässt, und als sie andererseits durch den auf den älteren Bruder bezüglichen Schluss die Freude Gottes über den Wiedergewinn des Verlorenen als ein der väterlichen Liebe natürlich entsprechendes Verhalten gegenüber einer äusserlich

23. τὴν χεῖρα αὐτοῦ καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας, καὶ
φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, θύσατε καὶ φάγοντες
24. εὐφρανθῶμεν, ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ
ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη. καὶ ἤρξαντο
25. εὐφραίνεσθαι. ἦν δὲ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν
ἀγρῷ· καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ, ἤκουσεν
26. συμφωνίας καὶ χορῶν, καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα τῶν
27. παίδων ἐπυνθάνετο τί ἂν εἴη ταῦτα. ὁ δὲ εἶπεν
αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἥκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ
σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν
28. ἀπέλαβεν. ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν.
29. ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν. ὁ δὲ
ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ· ἰδοὺ τοσαῦτα ἔτη
δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον, καὶ
ἐμοὶ οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἵνα μετὰ τῶν φίλων
30. μου εὐφρανθῶ· ὅτε δὲ ὁ υἱός σου οὗτος ὁ καταφαγών
σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ τὸν
31. σιτευτὸν μόσχον. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· τέκνον, σὺ πάν-
τοτε μετ᾿ ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν·
32. εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ ἀδελφός σου
οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη.

§ 26. Belehrung über die kluge und treue Verwerthung der irdischen Güter.

Lc. 16, 1—13; 19, 11—27; 12, 47 f. Mt. 25, 14—30; 6, 24.

Lc. 16, 1. a. Ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἄνθρωπός τις
ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκόνομον, καὶ οὗτος διεβλήθη

gerechter erscheinenden, aber unnatürlich lieblosen, dem Verhältnisse des Vaters zum Sohne und des Bruders zum Bruder nicht entsprechenden Beurtheilung rechtfertigt. Wie genau Lc. im Detail seiner Quelle gefolgt ist, muss dahingestellt bleiben; es liegt aber kein Anlass vor zu bezweifeln, dass diese Parabel in Verbindung mit der vorangehenden wirklich in den Logia stand.

§ 26a. Nur bei zwei Stellen dieser von Lc. allein erzählten Parabel drängt sich die Vermuthung auf, dass Lc. den Logia-

2. αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ. καὶ
φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ· τί τοῦτο ἀκούω περὶ
σοῦ; ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ
3. δύνῃ ἔτι οἰκονομεῖν. εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ οἰκόνομος·
τί ποιήσω ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονο-
μίαν ἀπ᾽ ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύ-
4. νομαι· ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς
5. οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν. καὶ
προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ
κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν τῷ πρώτῳ· πόσον ὀφείλεις τῷ
6. κυρίῳ μου; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν βάτους ἐλαίου. ὁ δὲ
εἶπεν αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας
7. ταχέως γράψον πεντήκοντα. ἔπειτα ἑτέρῳ εἶπεν· σὺ
δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ εἶπεν· ἑκατὸν κόρους σίτου.
λέγει αὐτῷ· δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ γράψον ὀγ-
8. δοήκοντα. [Καὶ ἐπήνεσεν ὁ κύριος] τὸν οἰκόνομον τῆς

text nicht genau wiedergegeben hat. Zuerst am Anfange von V. 8, wo es kaum zweifelhaft ist, dass nach dem uns vorliegenden Texte als der das Lob aussprechende Herr nicht Jesus, sondern der reiche Mann der Parabel gemeint ist, wo es aber ebenso wahrscheinlich ist, dass in der Logiaquelle hier die Beurtheilung Jesu selbst begann, also der Text etwa lautete: ἐπαινῶ τὸν κτλ. Im Munde des Herrn der Parabel ist das Lob des Verwalters ganz unnatürlich, da niemals der Betrogene selbst die Klugheit des Betrügers loben, sondern höchstens sich über sie verwundern wird; und überall, wo uns sonst solche unnatürliche Züge in den Parabeln Jesu begegnen, pflegen sehr bestimmte Indicien darauf hinzuweisen, dass dieselben erst als spätere „Verbesserungen“ unserer Evangelisten in die Parabeln hineingekommen sind. Hier in unserem Falle erschien es unpassend, dass Jesus den durch *ἀδικία* charakterisirten Verwalter lobte, sobald man nicht beachtete, dass das Lob eben nicht seiner *ἀδικία*, sondern nur seiner Klugheit galt, zu welcher die *ἀδικία* in einem accidentiellen Verhältnisse stehend gedacht werden muss. Die Probe für die Richtigkeit der Vermuthung, dass das Lob in V. 8a ursprünglich als Lob Jesu berichtet war, liegt darin, dass in den Worten V. 8b, welche sich doch ganz eng

ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶ-
νος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς
9. *εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσίν. καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω,*
[ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας,
ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους
σκηνάς].
Mt. 25, 14. b. — — *Ἄνθρωπος ἀποδημῶν ἐκάλεσεν τοὺς ἰδίους*
δούλους καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ,
15. *καὶ ᾧ μὲν ἔδωκεν πέντε τάλαντα, ᾧ δὲ δύο, ᾧ δὲ ἕν,*
ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, καὶ ἀπεδήμησεν.
16. *εὐθέως πορευθεὶς ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν ἠργά-*

mit V. 8a zusammenschliessen, jedenfalls nicht eine Beurtheilung des Herrn der Parabel, sondern eine Beurtheilung Jesu zum Ausdrucke kommt. Und dagegen spricht nicht das *καὶ ἐγὼ λέγω* am Anfange von V. 9, wo Jesus durch das *καί* seine Ermahnung in Analogie stellt nicht etwa zu dem Lobe des Hausherrn der Parabel, sondern vielmehr zu dem Verhalten der Kinder dieses Aeon, welches er in seinen vorangehenden Worten V. 8b berücksichtigt hat. Zweitens scheint mir die Ursprünglichkeit des Wortlauts der in V. 9 gegebenen Anwendung der Parabel in Zweifel gezogen werden zu müssen. In ihrer vorliegenden Gestalt lassen sich die Worte nur verstehen als Ermahnung, den Geldbesitz auf Erden zur Wohlthätigkeit zu verwenden, um hierdurch dereinst den Eingang in den Himmel zu gewinnen. Bei einer allegorisirenden Deutung der Parabel lag es ungemein nahe, ihr diese Anwendung zu geben, wie denn ja die Schlussworte von V. 9 in geflissentlicher Analogie zu den Worten von V. 4 stehen. Wenn man aber berücksichtigt, wie Lc. nachweisbar zweimal (11, 41 u. 12, 33) die specielle Ermahnung zum Almosengeben an die Stelle einer allgemeineren Ermahnung, welche in seiner Quelle stand, gesetzt hat (vgl. zu § 13b u. 15d), so lässt sich der Verdacht nicht abwehren, dass auch an unserer Stelle die Worte Jesu nach den Logia den allgemeineren Gedanken ausdrückten, man solle die irdischen Güter so verwenden, dass sie ein Mittel zum Gewinne des ewigen Lebens würden.

b. Sowohl Mt. als auch Lc. haben diese Parabel, weil sie von einem zu seinen Knechten zurückkehrenden Herrn handelte,

17. σατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα πέντε. ὡσαύτως
18. ὁ τὰ δύο ἐκέρδησεν ἄλλα δύο. ὁ δὲ τὸ ἓν λαβὼν
ἀπελθὼν ὤρυξεν γῆν καὶ ἔκρυψεν τὸ ἀργύριον τοῦ
19. κυρίου αὐτοῦ. μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος
τῶν δούλων ἐκείνων καὶ συναίρει λόγον μετ᾽ αὐτῶν.
20. καὶ προσελθὼν ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν προσή-
νεγκεν ἄλλα πέντε τάλαντα λέγων· κύριε, πέντε τά-
λαντά μοι παρέδωκας, ἴδε ἄλλα πέντε τάλαντα ἐκέρ-
21. δησα. ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ
καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε
22. καταστήσω. προσελθὼν καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα εἶπεν·
κύριε, δύο τάλαντά μοι παρέδωκας, ἴδε ἄλλα δύο
23. τάλαντα ἐκέρδησα. ἔφη αὐτῷ ὁ κύριος αὐτοῦ· εὖ,
δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστός, ἐπὶ
24. πολλῶν σε καταστήσω. προσελθὼν δὲ καὶ ὁ τὸ
ἓν τάλαντον εἰληφὼς εἶπεν· κύριε, ἔγνων σε ὅτι σκλη-
ρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ

allegorisirend auf die Parusie des Messias gedeutet; Mt. hat sie deshalb in seine grosse Parusierede Cap. 24 u. 25 einverleibt, und Lc. hat sie mit einer anderen auf die Parusie bezüglichen Parabel verquickt (19, 11 ff.; vgl. § 33e). Dass die Parabel in unserem Abschnitte ihren ursprünglichen Ort hat, haben Holtzmann a. a. O. S. 155 und Weiss S. 535 f. richtig erkannt; nur weist Ersterer ihr die Stellung nach Lc. V. 12 an. Sofern die Parabel auf den Gedanken abzielt, dass die treue und fleissige Verwerthung der anvertrauten irdischen Güter durch die Verleihung der neuen Güter des Gottesreiches belohnt, die untreue Nichtverwerthung jener anvertrauten Güter aber durch Entziehung aller Güter bestraft wird, bildet sie sowohl die passende Ergänzung zu der die rechte Klugheit im Gebrauche der irdischen Güter empfehlenden Parabel vom klugen Verwalter, welche mit dieser Ergänzung ihren scheinbar anstössigen Charakter vollends verliert, als auch den passenden Uebergang von dieser Parabel zu den Sprüchen Lc. 16, 10—12, welche ohne diesen Uebergang abrupt erscheinen. Zwischen den beiden Parabeln vom klugen Verwalter und von den treuen Knechten stand in den Logia wohl nur eine kurze Verbindungsformel. Mt. scheint unsere

25. *συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας· καὶ φοβηθεὶς ἀπελ-*
θὼν ἔκρυψα τὸ τάλαντόν σου ἐν τῇ γῇ· ἴδε ἔχεις τὸ
26. *σόν. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ κύριος αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ·*
πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ, ᾔδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ
27. *ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα; ἔδει σε*
οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζίταις, καὶ
28. *ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ. ἄρατε*
οὖν ἀπ᾿ αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ
29. *δέκα τάλαντα. Τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ*
περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρ-
θήσεται ἀπ᾿ αὐτοῦ.

Parabel in wesentlich treuem Anschlusse an die Quelle wiedergegeben zu haben. Nur sind die Worte am Schlusse von V. 21 und 23: *εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου* und dann die Strafverkündigung über den faulen Knecht V. 30 (vgl. 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51) gewiss seine Zusätze, durch welche er die Deutung auf den himmlischen Lohn und auf die Höllenstrafe in die Parabelerzählung selbst hineingetragen hat (vgl. Weiss S. 533 f.). In Folge des Zusatzes V. 30 erscheint der Spruch V. 29 als noch mit zu den Worten des Herrn in der Parabel gehörig, während er im Sinne der Quelle vielmehr die allgemeine Regel enthielt, auf welche Jesus die fertig erzählte Parabel deutete (vgl. 18, 14. 35; 22, 14; Lc. 14, 11. 33; u. ö.). Lc. hat die Parabel, abgesehen von ihrer schon erwähnten Vermengung mit einer fremden Parabel, auch in manchen einzelnen Zügen umgestaltet: statt dreier Knechte nennt er am Anfange zehn (V. 13), obgleich hinterher bei der Rechenschaftsablage auch bei ihm nur drei erscheinen; jedem dieser Knechte lässt er nur eine Mine zuertheilt sein, vielleicht weil das Wort „du bist im Kleinen (bezw., wie Lc. V. 17 hat: im Geringsten) treu gewesen" es ihm unpassend erscheinen liess, dass den Knechten schon die verhältnissmässig grosse Summe mehrerer Talente anvertraut gewesen wäre; mit den Zahlangaben des Mt. berührt er sich dann aber wieder darin, dass er bei der Rückkehr des Herrn den einen Knecht zehn Minen, den anderen fünf haben lässt (V. 16 u. 18); den faulen Knecht lässt er seine Mine nicht

Lc. 16, 10. c. Ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν,
καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν.
11. εἰ οὖν ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ
12. ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει; καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ
πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;
Lc. 12, 47. d. Ἐκεῖνος δὲ ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου
καὶ μὴ [ἑτοιμάσας ἢ] ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ
48. δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια

vergraben, sondern im Schweisstuche aufbewahren (V. 20). Alles dies sind offenbar secundäre Züge.

c. Diese Sprüche dienen zur Begründung des Grundsatzes, auf den die vorangehende Parabel gedeutet werden soll und welcher in den Worten Mt. 25, 29 als unter eine allgemeine, sprichwörtliche Regel fallend bezeichnet ist: dass die treue, d. h. fleissige und dem Willen Gottes entsprechende Verwendung der irdischen Güter durch die Verleihung der grösseren Güter des Gottesreiches belohnt wird, dass sie also das kluge Verhalten ausmacht, durch welches die irdischen Güter Mittel zur Gewinnung der Güter des Gottesreiches werden. Der Grund, weshalb die treue Verwendung der irdischen Güter in der angegebenen Weise belohnt wird, liegt darin, dass man in ihr eine solche Qualität beweist, vermöge deren man, gemäss einem Schlusse a minori ad maius, zur richtigen Verwerthung auch der höheren Güter des Gottesreiches geschickt und würdig erscheint.

d. Diese Sprüche dienen insofern zur Ergänzung und Präcisirung des Gedankens der vorangehenden Aussagen, als sie hervorheben, dass sich die Grösse der Leistungen, welche Gott von den Menschen fordert, deren Erfüllung oder Nichterfüllung also auch das Urtheil Gottes, ob sie treu gewesen sind und Lohn erlangen sollen, oder ob sie untreu gewesen sind und Strafe empfangen sollen, bedingt, sich je nach dem Masse der Erkenntniss und der Güter richtet, welche die Menschen von Gott empfangen haben. Wie dieser Gedanke schon durch die Parabel von den treuen Knechten und dem untreuen Knechte mit zur Anschauung gebracht ist (sofern den Knechten ein verschiedenes Mass von Gütern anvertraut wird, dem ein verschiedenes Mass ihrer Leistung entsprechen muss, damit sie als treu

πληγῶν δαρήσεται ὀλίγας. παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ᾽ αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.

Lc. 16, 13. **e.** *Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.*

anerkannt werden, und sofern bei dem untreuen Knechte seine Kenntniss der Forderungen des Herrn als Grund einer desto grösseren Schuld seiner Untreue geltend gemacht wird), so ist auch die Form, in der dieser Gedanke hier ausgedrückt wird, noch bedingt durch den Rückblick auf jene Parabel. Mir scheint in der Hervorhebung dieser inhaltlichen Beziehung die ausreichende Rechtfertigung dafür zu liegen, dass ich diese Sprüche eben an dieser Stelle wiedergebe, während Lc. sie einem früheren Logiastücke angehängt hat, mit welchem sie doch inhaltlich nicht in Zusammenhang stehen (vgl. zu § 16c). Ich vermuthe aber, dass Lc. aus der Beziehung, in welche er diese Sprüche zu den Parabeln von den Knechten, die bei der Rückkehr ihres Herrn bereit sein sollen (12, 35—46) gebracht hat, Veranlassung genommen hat, in V. 47 die Worte *ἑτοιμάσας ἢ* einzuschalten.

e. Mt. (6, 24) giebt diesen Spruch innerhalb seiner „Bergrede“, und zwar in Verbindung mit den beiden Logiastücken § 13a u. 15b. Lc. hat ohne Zweifel den ursprünglichen Ort bewahrt. Am Schlusse unseres Redestückes soll der Spruch den Gedanken hervorheben, dass ein solches dem Willen Gottes in der Verwendung der irdischen Güter entsprechendes Verhalten, wie es im Vorangehenden als „treu“ bezeichnet war, sich nur dann vollziehen lässt, wenn man sich ganz in den Dienst Gottes stellt, also die irdischen Güter ganz dem Trachten nach den Gütern des Gottesreiches unterordnet, nicht aber, wenn man zugleich die Sucht nach blos irdischen Gütern befriedigen zu können meint.

§ 27. Rede über die Verschiedenheit des Urtheiles Gottes von der Selbstbeurtheilung der Menschen oder ihrem Ansehen unter anderen Menschen.

Lc. 16, 14—31; 18, 9—14.

Lc. 18, 9. **a.** *Εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ᾽
ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ ἐξουθενοῦντας τοὺς λοι-*
16, 15a. *πούς· ὑμεῖς ἐστὲ οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν
ἀνθρώπων, ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν.*
18, 10. *Ἄνθρωποι δύο ἀνέβησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι,*
11. *εἷς Φαρισαῖος καὶ ὁ ἕτερος τελώνης. ὁ Φαρισαῖος
σταθεὶς ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο· ὁ θεός,
εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν
ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος*

§ **27a.** Die Anknüpfung an die vorangehende Rede, welche Lc. dem Abschnitte 16, 14—31 durch die Mittheilung V. 14 giebt, dass die Pharisäer in ihrer Geldgier über Jesum wegen seiner vorangehenden Rede die Nase gerümpft hätten, worauf dann Jesus mit dieser neuen Rede geantwortet habe, ist gewiss nicht der Logiaquelle entnommen. Lc. hat sie hergestellt, weil ihm die zu diesem neuen Abschnitte gehörige Parabel vom reichen Manne eine solche Belehrung über die Verwerthung der irdischen Güter zu enthalten schien, welche der durch die Parabel vom klugen Verwalter gegebenen Belehrung analog war. Thatsächlich zeigt uns nun aber sowohl V. 15 als auch der Verlauf der Parabel vom reichen Manne, dass sich diese neue Rede Jesu durchaus nicht gegen die Habgier und den Reichthum wendet, sondern gegen die Vorstellung, dass sich Gottes Urtheil über die Gerechtigkeit und den Werth des Menschen nach der Werthschätzung richte, welche man selbst über sich ausübt oder welche man von anderen Menschen erfährt; der Reichthum kommt dabei nur in Betracht, sofern er das hohe Ansehen unter den Menschen ausdrückt oder bedingt. Ferner hat Lc. in V. 16—18 einige auf den Fortbestand des Gesetzes in der Zeit des Evangeliums bezügliche Sprüche in unser Redestück eingeschaltet, welche hier bestimmt nicht ihren richtigen

12. ὁ τελώνης· νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατεύω
13. πάντα ὅσα κτῶμαι. ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἑστὼς
οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν
οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπτε τὸ στῆθος ἑαυτοῦ λέγων· ὁ
14. θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. λέγω ὑμῖν, κατέβη
οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον.

Ort haben (vgl. Holtzmann a. a. O. S. 155 f., Weizsäcker, Untersuchungen S. 156; Weiss S. 297 f.). Er fand dieselben an anderen Stellen seiner Quelle vor (vgl. § 2b u. d., und § 4b), verlegte sie aber in unser Redestück, weil sie ihm hier mit Rücksicht auf den die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes voraussetzenden Schluss der Parabel vom reichen Manne nothwendig erschienen. Während wir so Anlass haben, sowohl V. 14 als auch V. 16—18 aus unserem Redestücke als nicht zu seinem Quellenbestande gehörig auszuscheiden, bietet sich uns andererseits die Parabel Lc. 18, 9—14 zur Ergänzung dieses Quellenbestandes dar. Lc. musste diese Parabel fortlassen, weil sie nicht zu der Zweckbeziehung passte, welche er unserem Redestücke unter Voraussetzung der Zusammengehörigkeit desselben mit dem vorangehenden Stücke gab; wenn wir aber die oben angegebene ursprüngliche Zweckbeziehung unseres Redestückes in's Auge fassen, so erhellt, dass dieselbe ganz mit derjenigen des Stückes 18, 9 ff. zusammenfällt. Dass aber der ursprüngliche Ort für die Parabel 18, 10 ff. in der Mitte von 16, 15 zu suchen ist, schliesse ich aus folgenden Umständen. Erstens dient die Parabel vom reichen Manne nur zur Erläuterung von V. 15b, nicht aber zur Erläuterung von V. 15a; denn der reiche Mann wird weder direct am Anfange, noch auch indirect im weiteren Verlaufe der Parabel als ein solcher charakterisirt, welcher sich selbst als gerecht beurtheilt hätte, wohl aber als ein solcher, welcher „hoch unter Menschen" war. Zweitens aber schliesst sich nicht nur V. 15b unmittelbar mit 18, 14b zusammen, sondern die Parabel 18, 10—14a dient in ganz analoger Weise zur Erläuterung von 16, 15a, wie die Parabel 16, 19 ff. zur Erläuterung von V. 15b; man beachte nur, wie auffallend in der Verwendung des Begriffes *δικαιοῦν* die Pointe jener Parabel (18, 14) auf V. 15a Bezug nimmt.

Ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ τα-
πεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.
Lc. 16. 15b. **b.** *Ὅτι τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον*
19. *τοῦ θεοῦ. Ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος καὶ ἐνεδιδύσ-*
κετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ᾽ ἡμέραν
20. *λαμπρῶς — —. πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος*
21. *ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ εἱλκωμένος καὶ*
ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς
τραπέζης τοῦ πλουσίου· ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι
22. *ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ. ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν*
πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς
τὸν κόλπον Ἀβραάμ· ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος
23. *καὶ ἐτάφη. καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς*
αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μα-
24. *κρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. καὶ αὐ-*
τὸς φωνήσας εἶπεν· πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ
πέμψον Λάζαρον ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου
αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι

Ist aber einmal diese Zugehörigkeit der Parabel vom Pharisäer und Zöllner zu unserem Redestücke erkannt, so wird man auch in der Einleitung dieser Parabel 18, 9 den ursprünglichen Eingang unseres Redestückes wiedererkennen und auf Grund dieser Combination urtheilen, dass Lc. bei seiner Einleitung unseres Redestückes V. 14 durch eine gewisse Erinnerung an jenen ursprünglichen Eingang beeinflusst gewesen sein wird: das *ἐξεμυκτήριζον αὐτόν* wird eine Reminiscenz an die *ἐξουθενοῦντες τοὺς λοιπούς* (18, 9) sein, — und sollte nicht die Bezeichnung dieser sich überhebenden Leute als Pharisäer daher stammen, dass nach dem Berichte der Quelle die Leute, denen die Antwort Jesu V. 15 galt, unmittelbar darauf jenem zum Tempel gehenden Pharisäer verglichen waren?

b. Wie genau Lc. im Detail der Logiaquelle gefolgt ist, lässt sich bei dem Mangel einer Matthäusparallele nicht sagen; dass er einzelne Abänderungen vorgenommen hat, besonders weil ihm die ursprüngliche Zweckbeziehung der Parabel nicht deutlich bewusst war, halte ich für nicht unwahrscheinlich. Eine bestimmtere Vermuthung in dieser Beziehung möchte ich

25. ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ. εἶπεν δὲ Ἀβραάμ·
τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ
ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὧδε
26. παρακαλεῖται, σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι· καὶ ἐν πᾶσι τούτοις
μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως
οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται,
27. μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν. εἶπεν δέ·
ἐρωτῶ σε οὖν, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον
28. τοῦ πατρός μου· ἔχω γὰρ πέντε ἀδελφούς· ὅπως
διαμαρτύρηται αὐτοῖς, ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς
29. τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου. λέγει δὲ Ἀβραάμ·
ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας· ἀκουσάτωσαν
30. αὐτῶν. ὁ δὲ εἶπεν· οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ· ἀλλ᾿ ἐάν
τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτούς, μετανοήσουσιν.
31. εἶπεν δὲ αὐτῷ· εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ
ἀκούουσιν, οὐδ᾿ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται.

aber nur hinsichtlich der Schilderung des Reichen am Anfange äussern; dass hier in der Quelle noch das Moment hervorgehoben war, der Reiche sei unter den Menschen angesehen oder von den Menschen gepriesen gewesen, schliesse ich nicht nur aus der Bezugnahme der Parabel auf V. 15b, wonach der reiche Mann der Parabel als charakteristisches Beispiel eines *ὑψηλὸν ἐν ἀνθρώποις* gedacht werden soll, sondern besonders auch aus der Hervorhebung des gegensätzlichen Momentes bei der Schilderung des Armen, ihm hätten die Hunde seine Geschwüre geleckt, wodurch derselbe als im Zustande grösster Verlassenheit von den Menschen und höchster, von den Menschen verabscheuter Unreinheit befindlich, ein *βδέλυγμα ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων* (vgl. V. 15b), erscheint. Dass am Schlusse der Parabel schon in der Quelle das Hören auf Mose und die Propheten als das einzige Mittel, um der Strafverurtheilung Gottes zu entgehen, hervorgehoben war, ist daraus ersichtlich, dass Lc. um eben dieses Gedankens willen seine Einschaltung V. 16—18 in unseren Abschnitt vorgenommen hat.

§ 28. Warnung vor dem Anlassgeben zur Sünde und Ermahnung zur Zurückführung des Bruders von der Sünde und zum Vergeben seiner Sünde.

Lc. 17, 1—4; 15, 4—7. Mt. 18, 6—35.

Lc. 17, 1. **a.** *Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἀνένδεκτόν
ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρ-
2. χεται· λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται
περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θά-
λασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα.*
Mt. 18, 10. **b.** *Ὁρᾶτε μὴ καταφρονήσητε ἑνὸς τῶν μικρῶν τούτων·
[λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν τῷ οὐρανῷ
διὰ παντὸς βλέπουσιν τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου
12. τοῦ ἐν οὐρανοῖς.] τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηταί τινι
ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν,
οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ*

§ **28a.** Mt. hat in Cap. 18 dieses Logiastück mit der Rede Mc. 9, 33 ff. verbunden, in welcher er den gleichen Ausspruch Jesu über den Schuldwerth des Aergernissgebens aufgezeichnet fand. Er ist durch diese Verbindung veranlasst worden, sowohl jenen, seinen beiden Quellen gemeinsamen Ausspruch in engerem formellen Anschlusse an Mc. 9, 42 als an den Logiatext wiederzugeben (V. 6), als auch die in den Logia diesem Ausspruche vorangehenden Worte (Lc. V. 1) demselben nachzustellen (V. 7). Den Weheruf über die Welt wegen der Aergernisse (V. 7a) scheint er nur aus dem Weherufe über den Aergerniss gebenden Menschen entnommen zu haben, um die Sätze in ihrer veränderten Reihenfolge sich leichter an einander schliessen zu lassen.

b. An die Warnung vor dem Aergernissgeben fügt Mt. zunächst einige Worte an, welche bei Mc. jener Warnung folgten (V. 8 f.). Dann geht er von V. 10 an wieder zur Logiaquelle zurück. Ich halte es wenigstens für möglich, dass Mt. auch die Grundlage für V. 10 in diesem Zusammenhange der Logia vorfand. In seiner gegenwärtigen Gestalt freilich ist dieser Ausspruch schwerlich in unserer Rede authentisch. Denn

13. πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον; καὶ ἐὰν γένηται
εὑρεῖν αὐτό, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι χαίρει ἐπ᾽ αὐτῷ
μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλα-
14. νημένοις. Οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ
πατρὸς ὑμῶν ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μικρῶν τούτων.
Mt. 18, 15. c. Ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου ὕπαγε ἔλεγξον
αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου· ἐάν σου ἀκούσῃ

V. 10b scheint sich doch speciell auf die Vertretung der Kinder vor Gott durch ihre Engel zu beziehen; aber sowohl in der vorangehenden Aussage über das Aergernissgeben, als auch am Schlusse der folgenden Parabel (V. 14) sind die μικροὶ οὗτοι gewiss nicht allein von Kindern zu verstehen, sondern von den äusserlich unbedeutenden Gemeindegliedern (ebenso Mc. 9, 42), während Mt. durch die Erinnerung an Mc. 9, 36 (vgl. Mt. 18, 2 ff.) dazu verleitet wurde, jenen Ausdruck speciell auf die Kinder zu deuten. Ob nun die Worte V. 10b ganz ein Zusatz des Mt. sind, oder ob sie die Umformung eines Satzes der Quelle sind, oder ob sie einen bei anderer Gelegenheit gethanen Ausspruch Jesu, der sich wirklich auf die Kinder bezog, enthalten, lasse ich dahingestellt. Ueber die Bedeutung der Parabel V. 12—14 und über die secundäre Gestalt der Parallele Lc. 15, 4—7 vgl. zu § 25a. In V. 14 ist hinter τοῦ πατρὸς ὑμῶν der beliebte Zusatz des Mt.: τοῦ ἐν οὐρανοῖς fortzulassen.

c. Lc. hat die Ermahnung, den Bruder vom Sündigen zurückzuführen, nur in den Worten: προσέχετε ἑαυτοῖς· ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ aufbewahrt (17, 3). Dass die Ermahnung in der ausführlicheren Form von Mt. 18, 15 f. in den Logia stand, schliesse ich daraus, dass Mt. nur in dem Worte von den zwei oder drei Zeugen (V. 16) den Anlass gefunden zu haben scheint, in V. 19 u. 20 den Ausspruch Jesu über die Erhörung der Gebete, zu welchen sich zwei oder drei vereinigen, hier anzufügen. Wie dieser Ausspruch gewiss nicht ursprünglich dem Zusammenhange unserer Rede angehört hat, obgleich er an anderer Stelle in den Logia überliefert gewesen sein mag, so glaube ich auch die in V. 17 f. gegebene Fortsetzung der Ermahnung V. 15 f. nicht als authentischen Bestandtheil unseres Redestückes betrachten zu dürfen. Da diese

16. *ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου. ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ παρά-*
λαβε μετὰ σεαυτοῦ ἔτι ἕνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος
δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα.
Mt. 18,21. **d.** *Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε,*
ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω
22. *αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω*
σοι ἕως ἑπτάκις ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.
Mt. 18,23. **e.** *[Διὰ τοῦτο ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀν-*
θρώπῳ βασιλεῖ, ὃς] ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ
24. *τῶν δούλων αὐτοῦ· ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν*
25. *προσήχθη εἷς αὐτῷ ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. μὴ*
ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος
πραθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ πάντα
26. *ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι. πεσὼν οὖν ὁ δοῦλος*
προσεκύνει αὐτῷ λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ
27. *πάντα ἀποδώσω σοι. σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ*
δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτόν, καὶ τὸ δάνειον ἀφῆκεν

Worte sowohl in der Anwendung des Begriffes *ἐκκλησία* V. 17, als auch in dem allgemeinen Grundsatze V. 18 eine directe Verwandtschaft mit Mt. 16, 18 f. zeigen, und zwar mit denjenigen Bestandtheilen dieser Stelle, welche dem Verdachte unterliegen, eine spätere Interpolation in den Matthäustext zu sein (vgl. zu § 47), welche jedenfalls aber nicht aus der Logiaquelle stammen, so müssen auch sie als ein Zusatz, sei es eines Späteren zum Matthäustexte, sei es des ersten Evangelisten zum Logiatexte, gelten.

d. Einen entscheidenden Grund, den Text des Mt. hier vor dem des Lc. zu bevorzugen, habe ich nicht. Bei Lc. (17, 3b u. 4) ist die Ermahnung in folgender, etwas abweichender Version, und zwar in unmittelbarer Verbindung mit der Ermahnung, den sündigenden Bruder zurechtzuweisen, gegeben: *καὶ ἐὰν μετανοήσῃ ἄφες αὐτῷ· καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρός σε λέγων· μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ.*

e. Mt. hat diese Parabel allein überliefert; dass Lc. sie wegen ihrer Aehnlichkeit mit der von ihm 7, 41 f. berichteten Parabel weggelassen hat, ist wohl möglich (Weiss S. 425). Die

28. αὐτῷ. ἐξελθὼν δὲ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος εὗρεν ἕνα τῶν
συνδούλων αὐτοῦ, ὃς ὤφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια,
καὶ κρατήσας αὐτὸν ἔπνιγεν λέγων· ἀπόδος εἴ τι
29. ὀφείλεις. πεσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει
αὐτὸν λέγων· μακροθύμησον ἐπ᾽ ἐμοί, καὶ ἀποδώσω
30. σοι. ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν, ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν
31. εἰς φυλακὴν ἕως ἀποδῷ τὸ ὀφειλόμενον. ἰδόντες οὖν
οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γινόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα,
καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἑαυτῶν πάντα τὰ
32. γενόμενα. τότε προσκαλεσάμενος αὐτὸν ὁ κύριος
αὐτοῦ λέγει αὐτῷ· δοῦλε πονηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν
33. ἐκείνην ἀφῆκά σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με· οὐκ ἔδει
καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς κἀγὼ σὲ ἠλέησα;
34. καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς
βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδῷ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον.
35. Οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε
ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.

§ 29. Ausspruch über die Kraft des Vertrauens.

Lc. 17, 5 f. Mt. 17, 20.

Lc. 17, 5. [Καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ· πρόσθες ἡμῖν
6. πίστιν.] εἶπεν δὲ ὁ κύριος· εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκ-

Uebergangsformel zur Erzählung haben wir auch hier dem Mt. zuzuschreiben; in der Quelle begann die Erzählung gewiss blos: *ἄνθρωπός τις ἠθέλησεν κτλ.* Auch 22, 2 hat Mt. den einfachen *ἄνθρωπος* (vgl. Lc. 14, 16) zum Range eines *ἄνθρωπος βασιλεύς* erhoben. Am Schlusse (V. 35) hat Mt. zu *ὁ πατήρ μου* wieder seinen Zusatz *ὁ οὐράνιος* gemacht.

§ 29. Ob die einleitende Frage der Apostel in der Quelle berichtet war, muss wohl unentschieden bleiben; Weiss S. 405 bemerkt mit Recht, dass das *προστιθέναι* echtlucanisch ist. Den Ausspruch Jesu hat Mt. (17, 20) mit der Marcuserzählung von der Heilung des dämonischen Knaben bei der Herabkunft vom Verklärungsberge verbunden; dabei ist er durch den parallelen, von Mc. (11, 23) aufbewahrten Ausspruch Jesu veranlasst worden, statt eines Maulbeerfeigenbaumes einen Berg als das

κον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν.

§ 30. Ausspruch über die Verdienstlosigkeit der Pflichtleistung.

Lc. 17, 7—10.

Lc. 17, 7. *Τίς ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων ἀροτριῶντα ἢ ποιμαίνοντα,*
ὃς εἰσελθόντι ἐκ τοῦ ἀγροῦ ἐρεῖ αὐτῷ· εὐθέως παρ-
8. *ελθὼν ἀνάπεσε; ἀλλ᾽ οὐχὶ ἐρεῖ αὐτῷ· ἑτοίμασον τί*
δειπνήσω, καὶ περιζωσάμενος διακόνει μοι ἕως φάγω
καὶ πίω, καὶ μετὰ ταῦτα φάγεσαι καὶ πίεσαι σύ;
9. *μὴ ἔχει χάριν τῷ δούλῳ ὅτι ἐποίησεν τὰ διαταχθέντα;*
10. *Οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχ-*
θέντα ὑμῖν, λέγετε ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, ὃ ὠφεί-
λομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν.

§ 31. Ausspruch über den frommen Dank eines Samariters.

Lc. 17, 11—19.

Lc. 17, 11. [*Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ*

Object zu nennen, an dem sich die Kraft des Gottvertrauens erproben könne. Lc. seinerseits ist durch die Erinnerung an eben diesen Marcusspruch, welchen er später im Zusammenhange des Marcusberichtes nicht reproducirt, bestimmt worden, das im Vertrauen gegebene Befehlswort dahin lauten zu lassen, dass sich der Baum in das Meer verpflanzen solle. Da hat Mt. ohne Zweifel den ursprünglicheren Wortlaut bewahrt, wenn er ein *μεταβαίνειν ἔνθεν ἐκεῖ* gefordert sein lässt.

§ 30. Nur Lc. hat diesen Ausspruch überliefert, welcher mit dem vorangehenden in keinem Zusammenhange steht; Lc. hat ihn freilich durch ein *δὲ* am Anfange in eine gewisse Verbindung mit ihm zu setzen gesucht.

§ 31. Die Möglichkeit, dass dieses Stück, oder vielmehr die Grundlage für dasselbe, in den Logia überliefert gewesen

αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας.
12. καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην ἀπήντησαν
13. δέκα λεπροὶ ἄνδρες, οἳ ἔστησαν πόρρωθεν, καὶ αὐτοὶ
ἦραν φωνὴν λέγοντες· Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς.
14. καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυ-
τοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς
15. ἐκαθαρίσθησαν. εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη,
ὑπέστρεψεν μετὰ φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν,
16. καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ
17. εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρείτης. ἀπο-
κριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐχ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν;
18. οἱ δὲ ἐννέα ποῦ; οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι
19. δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος; καὶ εἶπεν
αὐτῷ· ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.]

§ 32. Antwort auf die Frage nach dem Kommen des Gottesreiches.

Lc. 17, 20 f.

Lc. 17, 20. Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν·

ist, möchte ich nicht bestreiten. In seiner vorliegenden Gestalt zeigt es aber viele Elemente, welche gewiss von Lc. herrühren; zur bestimmten Abgrenzung derselben von einem ursprünglicheren Grundbestande fehlen jedoch die Anhaltspunkte. Der Ausdruck *αἴρειν φωνήν* (V. 13) kommt im N. T. nur noch Act. 4, 24 vor; die Anrede *ἐπιστάτα* ist ausschliesslich lucanisch (Lc. 5, 5; 8, 24. 45; 9, 33. 49); die Bitte *ἐλέησον ἡμᾶς* erinnert ebenso wie das Schlusswort Jesu V. 19 direct an die Erzählung von der Blindenheilung vor Jericho (18, 38—42; vgl. Mc. 10, 47 ff.); die Aufforderung Jesu an die Aussätzigen, sich den Priestern zu zeigen (V. 14), stimmt mit der Forderung in dem ähnlichen Falle 5, 14 (vgl. Mc. 1, 44) zusammen; der Ausdruck *δοξάζειν τὸν θεόν* (V. 15) findet sich bei Lc. besonders häufig (2, 20; 5, 25 f.; 7, 16; 13, 13; 18, 43; 23, 47; Act. 4, 21; 11, 18; 21, 20). Aber an den Worten Jesu V. 17 f. ist nichts zu beanstanden.

οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως,
21. οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε, ἤ· ἐκεῖ. ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία
τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν.

§ 33. Rede über die Wiederkunft des Menschensohnes.

Lc. 17, 22—18, 8; 19, 11—27; 21, 34—36. Mt. 24, 26—28. 37—41.

Lc. 17, 22. a. Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἐλεύσονται ἡμέραι
ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀν-
23. θρώπου ἰδεῖν, καὶ οὐκ ὄψεσθε. καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν·
ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν
24. τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε. ὥσπερ γὰρ ἡ
ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται
ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν
25. τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν
καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

§ **33a.** Mt. hat den Haupttheil dieser Logiarede mit der Zukunftsrede Mc. 13 verflochten. Aus unserem ersten Abschnitte derselben hat er die Verkündigung der Leiden, welche sowohl die Jünger als auch der Menschensohn selbst vor seiner Wiedererscheinung erfahren müssen (Lc. 17, 22 u. 25) fortgelassen, obgleich dieselbe gewiss zum ursprünglichen Bestande der Rede gehört hat. In seiner Parallele zu Lc. V. 23 u. 24 scheint er aber einige Wendungen treuer als Lc. bewahrt zu haben. Die falsche Messiasverkündigung, auf welche die Jünger nicht hören sollen, lautet nach ihm dahin, dass der Messias irgendwo in der Verborgenheit aufgetreten sei (24, 26), nach Lc. aber dahin, dass er an irgend einem einzelnen Orte (ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε) aufgetreten sei (V. 23); diese Lucasversion wird durch Erinnerung an den vorangehenden Ausspruch V. 21, vielleicht auch an Mc. 13, 21 bedingt sein. Ebenso wird in Mt. V. 27 die Schilderung des Blitzes, er gehe aus vom Aufgang und scheine bis zum Niedergang, ursprünglicher sein als die verallgemeinernde des Lc. V. 24, er leuchte von einer Seite des Himmels bis zur anderen. Dagegen ist der Ausdruck des Mt.: ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. wohl secundär gegenüber dem des Lc.: ἡ ἡμέρα αὐτοῦ. Vgl. Weiss S. 514.

Lc. 17, 26. b. Καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως
ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·
27. ἤσθιον, ἔπινον, ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο, ἄχρι ἧς ἡμέρας
εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ ἦλθεν ὁ κατα-
28. κλυσμὸς καὶ ἀπώλεσεν πάντας. ὁμοίως καθὼς ἐγέ-
νετο ἐν ταῖς ἡμέραις Λώτ· ἤσθιον, ἔπινον, ἠγόραζον,
29. ἐπώλουν, ἐφύτευον, ᾠκοδόμουν· ᾗ δὲ ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν
Λὼτ ἀπὸ Σοδόμων, ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ᾽ οὐ-
30. ρανοῦ καὶ ἀπώλεσεν πάντας. κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ᾗ
34. ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται. λέγω

b. Mt. hat von den beiden alttestamentlichen Beispielen nur das erstere erhalten (24, 37—39). Dass aber auch das zweite Beispiel in der Quelle stand, ergiebt sich daraus, dass Lc. in ihm den Anlass gefunden hat, unserem Abschnitte in V. 31 einen Ausspruch aus der Zukunftsrede des Mc. (13, 15 f.) anzufügen, nämlich die Warnung vor einer Umkehr beim eiligen Fliehen, wie sie der Umwendung des Weibes Lots gleichen würde (V. 32). Thatsächlich passt diese Warnung zwar in die Zukunftsrede des Mc., oder vielmehr in die dieser Rede einverleibte kleine judenchristliche Apokalypse, wo es sich um eine Flucht vor den der Parusie vorangehenden schrecklichen Ereignissen handelt; sie passt aber nicht in den Zusammenhang unserer Rede, wo es sich um die Parusie selbst handelt, vor der es doch nicht eilig zu fliehen gilt. An die Warnung vor einer Umkehr, um sich etwas von seinem Besitze zu retten, hat Lc. dann in V. 33 noch das Wort Jesu geschlossen, in welchem das Trachten nach Rettung des Lebens ebenso als Weg zum Verluste des Lebens, wie umgekehrt der Verlust desselben als Weg zu seiner Rettung bezeichnet war, — ein Wort, dessen Anwendung freilich auf das Verhalten der Menschen gerade für den Zeitpunkt der Parusie sehr wenig zutreffend erscheint. Den ursprünglichen Zusammenhang, in welchem dieses Wort in den Logia aufgezeichnet war, sahen wir oben § 17b. Die Schlussworte unseres Abschnittes über die bei der Parusie eintretende Trennung solcher Menschen, welche äusserlich einander völlig gleich stehen, giebt auch Mt. (24, 40 f.), und zwar darin wohl ursprünglicher als Lc., dass bei ihm zwei Land-

ὑμῖν, τότε ἔσονται δύο ἐν τῷ ἀγρῷ, εἷς παραλημ-
35. φθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται· ἔσονται δύο ἀλή-
θουσαι ἐν τῷ μύλῳ, ἡ μία παραλημφθήσεται, ἡ δὲ
ἑτέρα ἀφεθήσεται.
Lc. 17, 37. **c.** *Καὶ* ἀποκριθέντες λέγουσιν αὐτῷ· ποῦ κύριε; ὁ δὲ
εἶπεν αὐτοῖς· ὅπου τὸ πτῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ
21, 34. ἐπισυναχθήσονται. προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς, μήποτε
βαρηθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ

arbeiter und zwei mahlende Mägde zum Beispiel dienen, während Lc. an erster Stelle zwei auf einer Lagerstätte befindliche Personen nennt und demgemäss die Zeitbestimmung ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί hat. Lc. legt auf das örtliche Zusammensein den Hauptton und hat deshalb vielleicht auch die Worte ἐν τῷ μύλῳ (Mt. V. 41) in ἐπὶ τὸ αὐτό umgesetzt (V. 35).

c. Den ersten Ausspruch dieses Abschnittes hat auch Mt. (24, 28) bewahrt, hat ihn aber, ohne Vermittlung durch die Frage der Jünger, an die Worte des Abschnittes a, welche die räumliche Unbegrenztheit der Wiedererscheinung des Menschensohnes auf der Erde hervorheben, angehängt; der Ausdruck πτῶμα bei ihm dürfte ursprünglicher sein als der von Lc. überlieferte σῶμα. Ich lasse auf diesen Ausspruch nun das kleine dem Lc. eigenthümliche Stück 21, 34—36 folgen, weil es mir kaum einem Zweifel zu unterliegen scheint, dass dasselbe hier seinen rechten Ort hat. Lc. hat es an den Schluss seiner Reproduction der Zukunftsrede des Mc. gesetzt, vielleicht nur in Folge einer Gedächtnissverwechslung, weil der Schluss jener Marcusrede, welchen Lc. nun übergangen hat, inhaltlich sehr nahe diesem Stücke der Logiarede verwandt war. Ganz enge Beziehungen verknüpfen das Stück mit unserer Rede und begründen seine Einfügung an unserer Stelle derselben. 1) Es bildet in Beantwortung der Jüngerfrage nach dem Orte des bei der Parusie hereinbrechenden Gerichtes eine ungemein zutreffende Ergänzung des Wortes: „wo das Aas ist, da sammeln sich auch die Adler“; die Jünger sollen nicht meinen, dass die Verwerfung nur die Fremden betreffen werde, während sie selbst davor bewahrt seien, sondern sie sollen sich selbst vor einem Ver-

καὶ μερίμναις βιωτικαῖς, καὶ ἐπιστῇ ἐφ᾽ ὑμᾶς αἰφνί-
35. διος ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς· ἐπεισελεύσεται γὰρ
ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον πάσης
τῆς γῆς.
Lc. 21, 36. **d.** Ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα κατ-
ισχύσητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι,
καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.
18, 2. κριτής τις ἦν ἔν τινι πόλει τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος
3. καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος. χήρα δὲ ἦν ἐν τῇ
πόλει ἐκείνῃ καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτὸν λέγουσα· ἐκδί-
4. κησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου. καὶ οὐκ ἤθελεν ἐπὶ
χρόνον· μετὰ ταῦτα δὲ εἶπεν ἐν ἑαυτῷ· εἰ καὶ τὸν
5. θεὸν οὐ φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι, διά γε
τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην ἐκδικήσω
αὐτήν, ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με.

halten hüten, welches sie ebenso wie die Nichtjünger zur Verwerfung qualificiren würde (V. 34), da das Gericht nicht über einzelne Klassen der Menschen, sondern über alle Menschen hereinbrechen wird (V. 35). 2) Das Verhalten, vor welchem die Jünger in diesem Stücke gewarnt werden, steht in genauer Analogie zu dem im vorangehenden Abschnitte unserer Rede charakterisirten Verhalten derjenigen Menschen, über welche das Gericht unerwartet hereinbrechen wird (vgl. 21, 34 mit 17, 27 f.). 3) Die am Schlusse des Stückes gegebene Ermahnung zum unaufhörlichen Gebete (V. 36) steht in unmittelbarstem Zusammenhange mit dem folgenden Abschnitte unserer Rede, wo Jesus in einer Parabel den Erfolg des anhaltenden Bittens veranschaulicht, und dann wieder die Anwendung von dieser Parabel darauf macht, dass Gott die Bitten der Jünger um Erlösung von den der Parusie voraufgehenden Bedrängnissen erhören werde; ich stelle diese Ermahnung deshalb auch an den Anfang des folgenden Abschnittes.

d. Dass das Stück Lc. 18, 2—8 mit zu der voranstehenden Wiederkunftsrede gehört, erhellt aus dem Schlusse V. 7 f. Lc. hat freilich diese Zusammengehörigkeit nicht erkannt und giebt dem Stücke deshalb in V. 1 eine Einleitung, welche den Schein erweckt, als handele es sich um eine Ermahnung zum stetigen

6. [εἶπεν δὲ ὁ κύριος·] ἀκούσατε τί ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας
7. λέγει; ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν
ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός,
8. καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς; λέγω ὑμῖν ὅτι ποιήσει
τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει. πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀν-
θρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;
Lc. 19, 12. e. Ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν
14. λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι. οἱ δὲ πο-
λῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτόν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν
ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι

Gebete im Allgemeinen, während doch jener Schluss zeigt, dass es sich speciell um das auf die Parusie bezügliche Beten handelt. Die ursprüngliche Einleitung des Stückes haben wir aber in dem Spruche 21, 36. Dass am Anfange von V. 6 die Worte εἶπεν δὲ ὁ κύριος ein Zusatz des Lc. sind, um die Rede des Richters von der eigenen Jesu abzugrenzen, halte ich für wahrscheinlich.

e. Lc. hat diese Parabel combinirt mit der Parabel von den Knechten, welche während der Abwesenheit ihres Herrn mit dem ihnen anvertrauten Gelde wirthschaften sollten, und hat das aus diesen beiden Parabeln zusammengesetzte Redestück in den Zeitpunkt des letzten Aufbruches Jesu von Jericho nach Jerusalem verlegt (19, 11 u. 28). Er wurde zu dieser Combination dadurch veranlasst, dass er auch die Parabel von den Knechten speciell auf die Parusie deuten zu müssen meinte (vgl. zu § 26b). Dass aber in der Quelle unsere Parabel wirklich selbständig überliefert war, und dass nicht etwa blos Lc. die Parabel von den Knechten allegorisirend umgestaltet hat, ergiebt sich daraus, dass wir eben bei Lc. jetzt nicht eine einheitliche Erzählung vorfinden, sondern zwei neben einander herlaufende Erzählungen, deren einzelne Elemente nur äusserlich mit einander verbunden sind, inhaltlich aber einander nicht beeinflusst haben. Nur der fortziehende Herr der einen Parabel wird mit dem der anderen identificirt, und weil derselbe als König von seiner Reise zurückkehrt, wird sein Lohn an seine treu gewesenen Knechte als in Belehnung mit Städten bestehend geschildert (V. 17 u. 19); aber die untreuen Bürger werden

15a. ἐφ᾽ ἡμᾶς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λα-
27. βόντα τὴν βασιλείαν καὶ εἶπεν· τοὺς ἐχθρούς μου
τούτους τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ᾽ αὐτοὺς
ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου.

II. Zerstreute Logiastücke aus dem Lucasevangelium.

§ 34. Rede Jesu in Nazareth.

Lc. 4, 16—30.

Lc. 4, 16. a. Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, καὶ
εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν
σαββάτων εἰς τὴν συναγωγήν, καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι.
17. καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἠσαίου,
καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον οὗ ἦν

nicht etwa mit dem untreuen Knechte identificirt, sondern sie stehen neben jenem, und empfangen getrennt von ihm ihre Strafe. Dass die eine dieser beiden Parabeln nun den Schluss unserer Wiederkunftsrede Jesu in der Logiaquelle bildete, schliesse ich daraus, dass sie sich trefflichst an die Frage Jesu 18, 8: „wird der Menschensohn bei seinem Kommen wohl Treue auf der Erde finden?“ anschliesst. Dem Lc. musste diese Beziehung verborgen bleiben, weil er ja schon die Zugehörigkeit des Abschnittes 18, 2—8 zur Wiederkunftsrede nicht mehr erkannt hatte; so glaubte er in der Parabel ein kleines selbständiges, auf die Parusie bezügliches Stück zu haben und fand es nun passend, dasselbe in Verbindung mit einem analogen Stücke dem bedeutsamen Momente des Schlusses der letzten Reise Jesu nach Jerusalem zuzuweisen.

§ 34. Obgleich Mt. für dieses Stück keine Parallele hat, dürfen wir annehmen, dass dasselbe den Logia entnommen ist. Denn Lc. hat um dieses Stückes willen die Erzählung Mc. 6, 1 ff. aus der Reproduction des Marcuszusammenhanges weggelassen, ebenso wie er sonst, wo er Aehnlichkeiten zwischen dem Marcus- und dem Logiaberichte fand, regelmässig den Bericht des Apostelschülers zu Gunsten des direct apostolischen Berichtes über-

18. γεγραμμένον· πνεῦμα κυρίου ἐπ᾽ ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρι-
19. σέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με κηρῦξαι
αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι
τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, κηρῦξαι ἐνιαυτὸν κυρίου
20. δεκτόν. καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ
ἐκάθισεν· καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ
ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ.
Lc. 4, 21. **b.** Ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλή-
23. ρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν. πάντως
[ἐρεῖτέ] μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· ἰατρέ, θεράπευσον
σεαυτόν· ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναοὺμ
25. ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου. [ἐπ᾽ ἀληθείας]
δὲ λέγω ὑμῖν· πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις

gangen hat. Lc. giebt das Stück aber nicht innerhalb seiner beiden grossen Logiaeinschaltungen, sondern stellt es zwischen die Versuchungsgeschichte und den Bericht vom ersten Auftreten Jesu in Kapharnaum, weil er bei Mt. (4, 12) die Bemerkung vorfand, dass Jesus Nazareth verlassend nach Kapharnaum übergesiedelt sei, und weil ihm nun diese Geschichte von der Verstossung Jesu seitens der Nazarethaner eine Motivirung jener Uebersiedlung zu enthalten schien (vgl. Simons a. a. O. S. 28). Wieweit er im Einzelnen genau der Quelle gefolgt ist, oder etwa, speciell im geschichtlichen Anfange und Schlusse, Zusätze und Veränderungen vorgenommen hat, muss dahingestellt bleiben.

b. Weil Lc. diesen in den Logia berichteten Vorgang in Nazareth mit dem Mc. 6, 1 ff. erzählten identificirte, hat er in das Logiastück zwei Sätze aus der Marcuserzählung eingeschaltet, nämlich die Schilderung der Verwunderung der Nazarethaner über die Begabung Jesu (V. 22; vgl. Mc. 6, 2 f. u. Mt. 13, 55) und das Wort Jesu von der Missachtung des Propheten in seiner Heimath (V. 24; vgl. Mc. 6, 4). Der erstere Satz ist freilich im Zusammenhange unseres Redestückes insofern wenig passend, als er im Wortlaute des Lc. nur die Bezeichnung einer, wenn auch vielleicht mit Neid gegebenen, Anerkennung enthalten kann, während die folgende scharfe Rede Jesu vielmehr eine direct üble Beurtheilung der Nazarethaner über ihn, dass er

Ἠλείου ἐν τῷ Ἰσραήλ, ὅτε ἐκλείσθη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ
ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ
26. πᾶσαν τὴν γῆν, καὶ πρὸς οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπέμφθη
Ἠλείας εἰ μὴ εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας πρὸς γυναῖκα
27. χήραν. καὶ πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ
Ἐλισαίου τοῦ προφήτου, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκαθαρίσθη,
εἰ μὴ Ναιμὰν ὁ Σύρος.
Lc. 4, 28. **c.** *Καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ*
29. *ἀκούοντες ταῦτα, καὶ ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω*
τῆς πόλεως, καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος τοῦ ὄρους
ἐφ᾽ οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, ὥστε κατακρημνίσαι
30. *αὐτόν· αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο.*

§ 35. Parabelwort über die Anhänglichkeit am Alten.

Lc. 5, 39.

Lc. 5, 39. *Οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.*

nämlich nicht zu leisten vermöge, was man nach den Gerüchten über ihn geglaubt habe, vorauszusetzen scheint. Dem Lc. freilich ist dieses Missverhältniss deshalb nicht bewusst geworden, weil er die Rede Jesu sich nicht auf ein Urtheil, welches die Nazarethaner schon gegenwärtig über ihn fällen, sondern prophetisch auf ein solches, welches sie später über ihn fällen werden, beziehen lässt. Allein dass ist sicher eine Umdeutung des Lc., zu welcher er deshalb genöthigt war, weil er den Vorgang in eine Zeit verlegte, wo die Wirksamkeit Jesu in Kapharnaum noch der Zukunft angehörte; in der Quelle hat statt des Futurs ἐρεῖτε V. 23 gewiss ein Präsens gestanden. Ebenso wird das ἐπ᾽ ἀληθείας V. 25 von Lc. an Stelle des in der Quelle gebräuchlichen ἀμήν gesetzt sein (vgl. 12, 44 mit Mt. 24, 47).

§ 35. Lc. hat diesen Ausspruch angehängt an die beiden von Mc. (2, 21 f.) überlieferten Parabelworte von dem neuen Flicken auf dem alten Kleide und dem neuen Weine in alten Schläuchen, durch welche Jesus hervorhebt, dass das von ihm verkündigte neue Verhalten nicht dazu geeignet ist, blos als Zusatz zu dem in seiner Gültigkeit fortbestehenden Verhalten,

§ 36. Jesu Einkehr bei einem Zöllner.

Lc. 19, 1—10.

Lc.19,1.2. *Καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἱερειχώ. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ*
ὀνόματι καλούμενος Ζακχαῖος, καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτε-
3. *λώνης καὶ ἦν πλούσιος· καὶ ἐζήτει ἰδεῖν τὸν Ἰησοῦν*
τίς ἐστιν, καὶ οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου ὅτι τῇ
4. *ἡλικίᾳ μικρὸς ἦν. καὶ προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν*
ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν, ἵνα ἴδῃ αὐτόν, ὅτι ἐκείνης
5. *ἤμελλεν διέρχεσθαι. καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον,*
ἀναβλέψας ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Ζακχαῖε,
σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ
6. *με μεῖναι. καὶ σπεύσας κατέβη καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν*

welches von der gesetzlichen Tradition entsprechend der Periode vor Verkündigung des Gottesreiches gefordert ist, zu dienen, weil weder dieses alte Verhalten durch ein solches Flickwerk eine wirkliche Ausbesserung erfahren würde (V. 21), noch auch sein neugefordertes Verhalten zum rechten Bestande kommen würde (V. 22). Lc. ist zur Anfügung unseres kleinen Parabelspruches wohl zunächst durch die Rücksicht veranlasst, dass derselbe auch von neuem Wein handelte. In diesem Zusammenhange bietet der Spruch nun eine Erklärung dafür, dass die Johannesjünger und Pharisäer lieber bei ihrem alten Verhalten bleiben, statt sich das neue, von Jesu verkündigte, anzueignen, beziehungsweise dafür, dass man ihm und seinen Jüngern es zumuthet, jenes alte Verhalten noch zu adoptiren, statt vielmehr das Recht ihres neuen Verhaltens anzuerkennen. Einen ähnlichen Sinn kann der Parabelspruch auch in dem ursprünglichen Zusammenhange gehabt haben, aus welchem ihn Lc. in jenen Zusammenhang des Marcusberichtes hinübergenommen hat. Die Möglichkeit, dass Lc. ihn nicht aus den Logia, sondern aus anderweitiger Ueberlieferung geschöpft hat, ist nicht ausgeschlossen.

§ 36. Ein entscheidender Grund, dieses dem Lc. eigenthümliche Stück der Logiaquelle abzusprechen, ist nicht vorhanden. Nur etwa die Angabe V. 7 mag von Lc. in Analogie zu 5, 30 u. 15, 2 eingeschoben sein. Ich vermuthe, dass das

7. χαίρων. [καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον, λέγοντες
ὅτι παρὰ ἁμαρτωλῷ ἀνδρὶ εἰσῆλθεν καταλῦσαι.]
8. σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον· ἰδοὺ τὰ
ἡμίσειά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς
δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι
9. τετραπλοῦν. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ὅτι σή-
μερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο, καθότι καὶ
10. αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ. ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου
ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

§ 37. Worte Jesu bei seinem letzten Einzuge in Jerusalem.

Lc. 19, 37—44. Mt. 21, 15 f.

Lc. 19, 37. **a.** Ἐγγίζοντος δὲ αὐτοῦ ἤδη πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ
ὄρους τῶν ἐλαίων ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μα-
θητῶν χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ περὶ
38. πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων, λέγοντες· ἐν οὐρανῷ εἰρήνη
39. καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις. Καί τινες τῶν Φαρισαίων
(Mt. 21, 16.) ἀπὸ τοῦ ὄχλου εἶπαν πρὸς αὐτόν· ἀκούεις τί οὗ-

Stück in der Quelle das Pendant zu der Erzählung von Jesu Zulassung der Sünderin zu sich (Lc. 7, 36 ff.) bildete, indem es mit dieser Erzählung zusammen zur Bewährung des Wortes Jesu Mt. 21, 31b, welches in der Quelle vorher berichtet war, diente (vgl. zu § 4c u. § 5). Lc. musste es von dieser Stelle wegnehmen und in die letzte Reise Jesu nach Jerusalem verlegen, weil Jericho der Schauplatz der Geschichte war, und er nur eine einzige jerusalemische Reise Jesu annehmen zu dürfen meinte.

§ **37a.** Lc. hat diesen Logiaabschnitt mit dem Marcusberichte über den Einzug Jesu in Jerusalem verknüpft. Mt. hat wenigstens einen Bruchtheil desselben bewahrt: denn die von ihm in die Geschichte von der Tempelreinigung eingeschaltete Episode 21, 15 f. erscheint dem Stücke Lc. 19, 39 f. inhaltlich so verwandt, dass wir sie wohl als auf einer Erinnerung an den gleichen Logiabericht beruhend betrachten und zur Ergänzung des Lucasstückes verwerthen dürfen. In der Angabe der Um-

40. *τοι λέγουσιν; καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ναί· οὐδέ-*
ποτε ἀνέγνωτε ὅτι ἐκ στόματος νηπίων καὶ
θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον; λέγω ὑμῖν· ἐὰν
οὗτοι σιωπήσουσιν, οἱ λίθοι κράξουσιν.
Lc. 19,41. **b.** *Καὶ ὡς ἤγγισεν, ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ᾽*
42. *αὐτήν, λέγων· εἰ ἔγνως ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ*
πρὸς εἰρήνην· νῦν δὲ ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου.
43. *[ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι ἐπί σε καὶ περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί*

stände freilich, unter denen die unwillige Anfrage an Jesum und die Antwort desselben stattgefunden habe, ist Mt. gewiss gegenüber dem Lc. secundär. Er schloss aus dem von Jesus verwendeten Psalmworte, dass der Anlass zu der unwilligen Anfrage in Lobpreisungen bestanden habe, welche speciell aus dem Munde von Kindern erschollen seien (V. 15), während im Sinne Jesu dieses Psalmwort seine Anwendung fand auf die „ganze Menge der Jünger“ (Lc. V. 37), unter denen nach dem Sprachgebrauche der Quelle nicht allein die Zwölfe verstanden sind; diese aus Laien bestehende Jüngerschaar steht den unmündigen Kindern des Psalmwortes gleichend gegenüber den gebildeten, schriftgelehrten Pharisäern (vgl. zu § 28b, wo die ganz ähnliche Umdeutung der „Kleinen“, unter welchen unbedeutende Jünger gemeint waren, in wirkliche Kinder vorliegt). Ferner aber schloss Mt. daraus, dass es sich nach der Quelle um eine Lobpreisung auf Anlass der Machtthaten Jesu handelte (vgl. Lc. V. 37 mit Mt. V. 15), Jesus müsse unmittelbar vor oder während dieser Lobpreisung besondere Wunderthaten vollbracht haben; und da nun der feierliche Einzug Jesu in die Stadt keine passende Scene für Krankenheilungen zu bieten schien, so verlegte Mt. den Vorgang lieber in die folgende Tempelscene, wo sich die von Mc. (11, 17) berichtete Lehrthätigkeit Jesu ebenso leicht in eine wunderbare Heilthätigkeit Jesu umsetzen liess (V. 14), wie in den Fällen 14, 14 (vgl. Mc. 6, 34) und 19, 2 (vgl. Mc. 10, 1).

b. Dass Lc. bei der Wiedergabe dieser Weissagung im Detail Einiges ex eventu geändert hat, ist sehr wahrscheinlich (vgl. das Verhältniss von Lc. 21, 20—24 zu Mc. 13, 14—19); aber das

σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσίν σε καὶ συνέ-
44. ξουσίν σε πάντοθεν καὶ ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα
σου ἐν σοί, ἀνθ᾽ ὧν οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπι-
σκοπῆς σου.]

§ 38. Parabelwort über das Verderben, welches man sich durch eine feindselige Stellung zum Messias zuzieht.

Lc. 20, 18. Mt. 21, 44.

Lc. 20, 18. *Πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ᾽ ἐκεῖνον τὸν λίθον συνθλασθήσεται· ἐφ᾽ ὃν δ᾽ ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν.*

§ 39. Worte Jesu an seine Jünger beim letzten Mahle.

Lc. 22, 14—17. 26—32. 35—38. Mt. 19, 28.

Lc. 22, 14. **a.** [*Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι*
15. *σὺν αὐτῷ.*] *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπε-*

Mass solcher Aenderung lässt sich schwer bestimmen und das ganze Stück der Logiaquelle abzusprechen, liegt kein genügender Grund vor.

§ 38. Wahrscheinlich nach dem Vorgange des Mt., falls nämlich in dessen Texte die Worte 21, 44 echt sind, worüber sich kaum sicher entscheiden lässt, hat Lc. diesen Ausspruch mit dem von Mc. berichteten Worte verbunden, in welchem Jesus die Psalmstelle von dem verworfenen Steine, der zum Ecksteine wird, auf sich anwendet (Mc. 12, 10). Der Ausspruch erschien hier passend, weil er nicht nur ebenfalls den Vergleich mit einem Steine bot, sondern zugleich eine Gerichtsdrohung enthielt, welche sich der vorangehenden Parabel von den untreuen Weingärtnern gut anschloss. In welchem Zusammenhange der Ausspruch ursprünglich überliefert war, lässt sich nicht sagen. Die von Mt. ihm vorangestellten Worte V. 43 haben schwerlich in der Quelle zu ihm gehört, da sie nur zur Deutung der Parabel von den Weingärtnern dienen.

§ 39a. Dass dieses Redestück, dessen einzelne Glieder Lc. mit den von Mc. überlieferten Worten der letzten Mahlzeit ver-

θύμησα [τοῦτο τὸ πάσχα] φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ
16. με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω [αὐτὸ]
ἕως ὅτου [πληρωθῇ] ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.
Lc. 22, 17. b. Καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λά-
26. βετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. ὁ μείζων
ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς

bunden hat, aus den Logia stammt, ist daraus zu schliessen, dass eines dieser Glieder (V. 28 ff.) auch von Mt. aufbewahrt ist, und dass ein anderes derselben (V. 35) auf eine frühere, in den Logia aufgezeichnete Rede Bezug nimmt (10, 4; vgl. § 7b). Ob das geschichtliche Einleitungswort V. 14 so in der Quelle stand, halte ich für zweifelhaft. Ebenso muss es dahingestellt bleiben, ob die Bezeichnung des Mahles als Passahmahl (V. 15) schon durch die Quelle gegeben war. Wenn die in den Logia überlieferten Worte Jesu lauteten: „ich habe grosses Verlangen gehabt, dieses Mahl mit euch zu halten vor meinem Leiden; denn ich versichere euch, ich werde nicht mehr essen, bis zu dem Mahle im Reiche Gottes“, so konnte Lc. doch auf Grund des Marcusberichtes hinreichenden Anlass zu haben meinen, um aus dem einfachen Mahle das bedeutsamere Passahmahl zu machen.

b. Die zwischen Lc. V. 17 und V. 26 stehenden Worte haben das Marcusevangelium zur Quelle, nämlich theils den Bericht Mc. 14, 18—25, theils die früheren Mittheilungen Mc. 9, 34 u. 10, 42. Wenn wir diese dem Mc. entnommenen Sätze fortlassen, so erhalten wir einen trefflichen Zusammenhang: indem Jesus seinen Jüngern den Kelch reicht, aus dem sie trinken sollen (beachte das *εἰς ἑαυτούς*, V. 17), macht er sich zu einem ihnen aufwartenden Diener; dieses sein gegenwärtiges Verhalten (beachte das Präsens *εἰμί*, V. 27) ihnen gegenüber soll ihnen ein Beispiel für das einander dienende Verhalten geben, in welchem sie selbst ihre Grösse zu suchen haben. Zugleich aber ist dieser Zusammenhang derartig, dass er uns leicht erklärt, wie Lc. dazu kam, in ihn jene Marcusstücke einzufügen. Lc. übersah die symbolische Beziehung, in welcher jene Darreichung des Kelches an die Jünger zu dem folgenden Ermahnungsworte Jesu stand. Er identificirte vielmehr diesen

27. ὁ διακονῶν. τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν.
Lc. 22, 28. c. Ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ᾽ ἐμοῦ ἐν
29. τοῖς πειρασμοῖς μου· κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς
30. διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ.

Act der Darreichung des Kelches mit der von Mc. (14, 23 ff.) bei der Einsetzung des Abendmahles berichteten Darreichung, und getreu seinem auch sonst bewährten Principe, bei parallelen Berichten des Mc. und der Logia den Marcusbericht zu Gunsten des Logiaberichtes auszulassen, hat er die Worte Mc. 14, 23 f. um unserer Logiaworte willen fortgelassen und nur zur Ergänzung der letzteren den bei Mc. an die Darreichung des Kelches sich anschliessenden Ausspruch Mc. 14, 25 und dann den Marcusbericht über die Darreichung des Brotes folgen lassen (V. 18 u. 19a). Denn die im textus receptus (auch bei Tischendorf) hinter *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* Lc. 22, 19 noch folgenden Worte V. 19b u. 20, welche bei D und in mehreren Italahandschriften fehlen, sind aller Wahrscheinlichkeit nach eine frühzeitige Interpolation in den Lucastext nach 1 Cor. 11, 24 f. (vgl. Westcott and Hort, New Testament, II, Appendix p. 63 f.). An die so mit Hülfe des Marcusberichtes ergänzten Logiaworte schloss Lc. dann zuerst die Voraussagung des Verrathes durch einen der Mitessenden (V. 21—23), mit welcher Mc. das letzte Gespräch hatte beginnen lassen. Indem er nun aber in der Reproduction der Logiaworte fortfahren wollte, musste er für dieselben, die ihren Zusammenhang mit V. 17 verloren hatten, eine besondere Motivirung suchen: er fand dieselbe durch Erinnerung an die den Worten V. 26 f. ähnlichen Worte Jesu in der Erzählung Mc. 10, 41 ff.

c. Mt. (19, 28) hat diesen Verheissungsspruch in Verbindung gebracht mit einer anderen, durch Mc. (10, 29 f.) aufbewahrten Verheissung Jesu an seine Jünger. Den Wortlaut des Spruches scheint er minder ursprünglich zu haben als Lc.

Lc. 22, 31. **d.** *Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ*
32. *σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα*
μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας
στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.
Lc. 22, 35. **e.** *Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλ-*
λαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων, μή τινος ὑστε-
36. *ρήσατε; οἱ δὲ εἶπαν· οὐθενός. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς·*
ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλλάντιον ἀράτω, ὁμοίως καὶ πήραν,
καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγο-
37. *ρασάτω μάχαιραν. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι τοῦτο τὸ γε-*
γραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ
ἀνόμων ἐλογίσθη· καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει.
38. *οἱ δὲ εἶπαν· κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο. ὁ δὲ*
εἶπεν αὐτοῖς· ἱκανόν ἐστιν.

III. Zerstreute Logiastücke aus dem Matthäusevangelium.

§ 40. Parabelwort von der Bergstadt.

Mt. 5, 14b.

Mt. 5, 14. *Οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους κειμένη.*

d. Eine innere Beziehung dieses Ausspruches zum vorangehenden lässt sich nicht erkennen. Um so mehr hat man Grund zu der Annahme, dass auch dieser Ausspruch mit aus den Logia stammt. Denn nur um seinetwillen hat offenbar Lc. in V. 33 f. die Voraussagung der Verleugnung des Petrus nach Mc. 14, 30 f. eingeschaltet, während er anderenfalls, wenn er den Ausspruch V. 31 f. nicht in den Logia gefunden hätte, ihn nicht an dieser Stelle eingefügt haben würde, sondern in Verbindung mit jenem Marcusworte hinter der Logiarede, bei der Erzählung von dem Fortgange Jesu nach dem Oelberge.

e. Auch dieses Stück steht in keinem inneren Zusammenhange mit den vorangehenden, wie ja auch die Stücke a—c in keiner inneren Verbindung stehen. Wir haben hier nicht eine einheitliche Rede Jesu vor uns, sondern verschiedene, beim letzten Mahle gesprochene Worte.

III. Hinsichtlich aller dieser nur von Mt. überlieferten

§ 41. Warnung vor einem Preisgeben des Heiligen an die Verächter.

Mt. 7, 6.

Mt. 7, 6. *Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.*

Stücke lässt sich nur die Möglichkeit, nicht eigentlich die Wahrscheinlichkeit der Herkunft aus der Logiaquelle behaupten. Man kann nicht mehr sagen, als dass keine entscheidenden äusseren oder inneren Gründe gegen die Herkunft aus dieser Quelle zeugen. Die Möglichkeit ist anzuerkennen, dass Mt. diese Stücke aus anderer, und zwar dann wahrscheinlich mündlicher Ueberlieferung übernommen hat.

§ **40.** Mt. giebt dieses Parabelwort in seiner „Bergrede", wo er den Uebergang von den Makarismen zu der Lehre von den Gerechtigkeitspflichten der Glieder des Reiches Gottes durch parabolische Aussprüche Jesu über die Stellung der Jünger in der Welt und ihre Aufgaben für die Welt gebildet sein lässt. Und zwar hat er unseren Ausspruch in die Vergleichung der Jünger mit dem Lichte, welches auf den Leuchter gesetzt werden muss, so hineingeschoben, dass jetzt der Anfang dieser Vergleichung V. 14a von ihrer Fortsetzung V. 15 eigenthümlich getrennt ist. Ueber den Zusammenhang, in welchem das Parabelwort ursprünglich überliefert war, lässt sich nichts genaueres vermuthen; es steht aber nichts im Wege, dem Worte die Beziehung auf die offenkundige Beschaffenheit, welche die Jüngergemeinde innerhalb der Welt hat und haben muss, zu belassen.

§ **41.** Ueber die Stellung dieses Wortes in der „Bergrede" des Mt. vgl. zu § 2i. Seinem Sinne nach würde es sich trefflich an die in der Aussendungsrede den Jüngern gegebene Vorschrift über ihr Verhalten in den Ortschaften, wo man sie nicht aufnehmen werde (§ 7c), anschliessen (vgl. Weiss S. 267 f.). Ob es aber hier wirklich in der Quelle seinen Ort hatte, ist doch sehr zweifelhaft.

§ 42. Heilung zweier Blinden.

Mt. 9, 27—30.

Mt. 9, 27. *Καὶ παράγοντι τῷ Ἰησοῦ ἠκολούθησαν αὐτῷ δύο*
28. *τυφλοί. ἐλθόντι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν προσῆλθαν αὐτῷ*
οἱ τυφλοί, καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πιστεύετε ὅτι
δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι; λέγουσιν αὐτῷ· ναί, κύριε.
29. *τότε ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων· κατὰ τὴν*
30. *πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν. καὶ ἠνεῴχθησαν αὐτῶν*
οἱ ὀφθαλμοί. καὶ ἐνεβριμήθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων·
ὁρᾶτε μηδεὶς γινωσκέτω.

§ **42.** Dieses Stück kann ebensogut wie das bei Mt. folgende Stück 9, 32—34 (vgl. § 12a) aus der Logiaquelle stammen. Für das von Mc. wiederholt bezeugte Verfahren Jesu, dass er die einzelnen wunderbaren Heilungen nicht in der Oeffentlichkeit vollzogen und ihre weitere Geheimhaltung streng eingeschärft hat (vgl. Mc. 1, 43 f.; 5, 37 u. 43; 7, 33 u. 36; 8, 23 u. 26; 9, 25), hat die spätere evangelische Tradition so wenig Verständniss gehabt, dass ich es für sehr unwahrscheinlich halte, Mt. habe hier eine freie Umbildung einer anderen Blindenheilungsgeschichte, speciell der Mc. 10, 46 ff. berichteten, vorgenommen und habe dabei seinerseits diese beiden Züge, dass der Vorgang nicht gleich unterwegs, sondern erst nachher im Hause stattgefunden habe und dass Jesus jenes strenge Verbot des Weitererzählens gegeben habe, erfunden. Allerdings aber hat sich Mt. sowohl bei unserer Erzählung durch die Erinnerung an die Blindenheilung Mc. 10, 46 ff. beeinflussen lassen, wie umgekehrt bei der Wiedergabe dieser letzteren Geschichte durch die Erinnerung an unsere Erzählung: dass er bei dem Vorgange hinter Jericho aus dem einen Blinden des Mc. zwei macht (20, 30), muss durch unsere Geschichte bedingt sein, und dass er in unserer Erzählung die Blinden rufen lässt: „erbarme dich unser, Sohn Davids!“ (V. 27b), stammt wieder aus jener Marcusgeschichte. Auch V. 31 ist als ein Zusatz des Mt. nach Mc. 1, 45 zu betrachten.

§ 43. Rechtfertigung einer Liebesthätigkeit der Jünger am Sabbath.

Mt. 12, 5—7.

Mt. 12, 5. — — Ἢ οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῷ νόμῳ ὅτι τοῖς σάββασιν
οἱ ἱερεῖς ἐν τῷ ἱερῷ τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν καὶ
6. ἀναίτιοί εἰσιν; λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν

§ **43.** Mt. hat diese Aeusserung eingeschoben in die Worte, mit welchen Jesus nach dem Berichte Mc. 2, 23 ff. seine Jünger wegen des Aehrenausraufens am Sabbath vertheidigt hat; der Anlass zu dieser Einschiebung lag wohl in der Aehnlichkeit des Argumentes V. 5 mit dem Argumente V. 3 f. (Mc. 2, 25 f.). Innerhalb jener Marcuserzählung erscheinen nun freilich unsere Worte wenig passend. Denn wenn man auch in V. 6 unter demjenigen, was grösser ist als das Heiligthum, Jesum selbst als den Messias verstehen will, wie ohne Zweifel Mt. diese Worte gedeutet hat, so kann man doch nicht ohne künstliche Eintragung in den geschichtlichen Bericht behaupten, dass die Jünger das Aehrenausraufen um Jesu willen vollzogen hätten. Ebenso undeutlich aber ist der letzte Ausspruch V. 7, dessen Wortlaut auf den Gedanken führt, dass die Jünger deshalb als unschuldig betrachtet werden sollen, weil sie dem prophetischen Worte gemäss die Barmherzigkeit dem Cultus vorangestellt haben, welches aber in der von Mt. bezeichneten Situation, wo es sich um eine Barmherzigkeitsübung der Jünger nicht gehandelt hat, nur den Sinn haben kann, dass die Pharisäer sich durch das Mitleiden mit dem Hunger der Jünger abhalten lassen sollen, sie im Interesse des Cultusgesetzes zu beschuldigen. Lösen wir die Worte aus dem ihnen fremden Zusammenhange heraus, so zeigt uns der Schlusssatz V. 7, wie der Satz V. 6 zu verstehen ist und in welcher Situation die Worte gesprochen sein müssen. Dasjenige, was höheren Werth hat als der Cultus, was also ein noch grösseres Recht zur Verletzung der Sabbathsruhe verleiht, als der Dienst an der Cultusstätte, der doch nach dem Gesetze die Verletzung der Sabbathsruhe schuldlos macht, ist nach dem prophetischen Worte die Barmherzigkeit. Wenn die Ankläger aus dieser Argumentation schliessen sollen, dass die

7. ἐστιν ὧδε. εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ
οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους.

§ 44. Zwei Parabeln über die Ausscheidung der bösen Elemente aus dem Gottesreiche.

Mt. 13, 24—30. 47—50.

Mt. 13,24. a. [Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ
26. σπείραντι] καλὸν σπέρμα ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ. ὅτε δὲ
ἐβλάστησεν ὁ χόρτος [καὶ καρπὸν ἐποίησεν], τότε
27. ἐφάνη καὶ ζιζάνια. προσελθόντες δὲ οἱ δοῦλοι τοῦ
28. οἰκοδεσπότου εἶπον αὐτῷ· θέλεις ἀπελθόντες συλλέ-
29. ξωμεν αὐτά; ὁ δὲ φησίν· οὔ, μήποτε συλλέγοντες τὰ

Jünger schuldlos sind und dass sie dieselben nicht hätten verurtheilen dürfen, so muss die Anklage dagegen gerichtet gewesen sein, dass die Jünger am Sabbath Werke der Barmherzigkeit vollbracht hatten; sie werden nach dem Vorbilde Jesu in der Ausübung ärztlicher Liebesthätigkeit, d. i. in einer Verkündigung des verwirklichten Gottesreiches durch die That, begriffen gewesen sein. Vgl. Weiss S. 310 ff.

§ **44a.** Mt. giebt diese Parabel an Stelle der von Mc. überlieferten Parabel von dem Samen, der ohne Zuthun und Wissen des Menschen zur Frucht heranreift (Mc. 4, 26 ff.). Der Annahme von Weiss (Marcusevang. S. 159 f.), dass diese Parabel des Mc. nur eine Umbildung unserer in den Logia gegebenen Parabel sei, kann ich nicht zustimmen. Dem Mt. wird die Parabel des Mc. zu pointelos erschienen sein; deshalb hat er sie durch unsere Parabel ersetzt, welche ihr insofern ähnlich war, als sie ebenfalls vom Säen, vom Aufgehen des Samens und vom Ernten handelte. Er hat diese Parabel aber erweitert. Die Angabe, dass der Feind während des Schlafens der Menschen das Unkraut zwischen den Weizen gesäet habe (V. 25), und demgemäss auch das hierauf bezügliche Wechselgespräch zwischen den Knechten und dem Herrn (V. 27b u. 28a) sind ohne Zweifel Zusätze, welche Mt. der allegorisirenden Deutung halber gemacht hat (vgl. Weiss S. 347 f.). Dadurch ist wieder bedingt, dass sowohl der Artikel vor *ζιζάνια* am Schlusse von V. 26 als auch

30. ζιζάνια ἐκριζώσητε ἅμα αὐτοῖς τὸν σῖτον. ἄφετε συναυξάνεσθαι ἀμφότερα μέχρι τοῦ θερισμοῦ, καὶ ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ ἐρῶ τοῖς θερισταῖς· συλλέξατε πρῶτον τὰ ζιζάνια καὶ δήσατε αὐτὰ εἰς δεσμὰς πρὸς τὸ κατακαῦσαι αὐτά, τὸν δὲ σῖτον συναγάγετε εἰς τὴν ἀποθήκην μου.

Mt. 13, 47. **b.** Πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους
48. συναγαγούσῃ· ἣν ὅτε ἐπληρώθη ἀναβιβάσαντες ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καὶ καθίσαντες συνέλεξαν τὰ καλὰ εἰς ἄγγη, τὰ δὲ σαπρὰ ἔξω ἔβαλον.

das οὖν in V. 28b von uns fortzulassen ist. Ich vermuthe, dass auch die Worte καὶ καρπὸν ἐποίησεν (V. 26) nicht ursprünglich sind, da für die Pointe der Parabel gerade der Umstand wichtig erscheint, dass der gute Weizen noch so jung ist, dass die Knechte ihn nicht deutlich von dem Unkraut würden unterscheiden können; die Worte sind vielleicht ebenso wie das ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους V. 25 eine Reminiscenz an Mc. 4, 27 f. Den Eingang zur Parabel hat Mt. wohl nach seiner Art gebildet; in der Quelle begann die Erzählung gewiss einfach: ἄνθρωπός τις ἔσπειρεν κτλ. Dass die allegorisirende Deutung der Parabel V. 36—43 nicht aus der Quelle, sondern von Mt. herstammt, hat Weiss (S. 352 ff.) überzeugend nachgewiesen.

b. Diese Parabel gehört mit der vorigen zu einem Paare zusammen; sie hat ihre gesonderte Stellung bei Mt. wohl nur in Folge davon erhalten, dass Mt. die vorige an Stelle der Parabel Mc. 4, 26 ff. gesetzt hatte und dann zunächst noch weiter dem Faden des Marcusberichtes gefolgt war. Während die Pointe der vorigen Parabel in der Warnung davor liegt, dass die Menschen es versuchen, ihrerseits eine Ausscheidung der bösen Elemente, welche sich mit dem Gottesreiche vermengen, vorzunehmen, zu welcher sie doch nicht befähigt sind, liegt in unserer Ergänzungsparabel die Pointe in der Gewissheit, dass Gott nach ganz sicheren Unterscheidungsmerkmalen diese Ausscheidung vornehmen wird. V. 49 u. 50 geben eine Deutung der Parabel, welche Mt. nach Analogie seiner Deutung

§ 45. Zwei Parabeln über den Werthvorrang des Gottesreiches vor allen übrigen Gütern.

Mt. 13, 44—46.

Mt. 13,44. Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ θησαυρῷ κεκρυμ-
μένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν εὑρὼν ἄνθρωπος ἔκρυψεν καὶ
ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πωλεῖ ὅσα ἔχει καὶ
45. ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον. πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ βα-
σιλεία τοῦ θεοῦ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας·
46. εὑρὼν δὲ ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην ἀπελθὼν πέπρακεν
πάντα ὅσα εἶχεν καὶ ἠγόρασεν αὐτόν.

§ 46. Parabelspruch über den reichen Mittheilungstoff der Weisen des Gottesreiches.

Mt. 13, 52.

Mt. 13,52. Διὰ τοῦτο πᾶς γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ, ὅστις ἐκβάλλει ἐκ τοῦ θησαυροῦ αὐτοῦ καινὰ καὶ παλαιά.

§ 47. Benennung des Simon.

Mt. 16, 17 f.

Mt. 16,17.18. [Μακάριος εἶ Σίμων Βαριωνᾶ· σὺ εἶ Πέτρος καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσίν σου].

der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (vgl. V. 40—42) hinzugesetzt hat.

§ 46. Mt. giebt diesen Ausspruch zum Abschlusse seiner Parabelrede Cap. 13. Dass derselbe sich auch in seinem ursprünglichen, uns nicht bekannten Zusammenhange speciell auf das Lehren in Parabeln bezogen habe (Weiss S. 359 f.), scheint mir eine nicht nothwendige Annahme zu sein.

§ 47. Die Möglichkeit, dass eine Grundlage der Worte Jesu an Petrus, welche wir jetzt an der Stelle Mt. 16, 17 ff. mit der Reproduction von Mc. 8, 29 verbunden finden, aus der Logiaquelle stamme, ist nicht zu bestreiten; kaum aber hat mehr als der angegebene Satz in dieser Quelle gestanden. In

§ 48. Jesu Ausspruch über seine Freiheit von der Verpflichtung zur Tempelsteuer.

Mt. 17, 24—27.

Mt. 17, 24. *Ἐλθόντων δὲ αὐτῶν εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθον οἱ*
τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες τῷ Πέτρῳ καὶ εἶπαν· ὁ
25. *διδάσκαλος ὑμῶν οὐ τελεῖ τὰ δίδραχμα; λέγει· ναί.*
καὶ εἰσελθόντα εἰς τὴν οἰκίαν προέφθασεν αὐτὸν ὁ
Ἰησοῦς λέγων· τί σοι δοκεῖ, Σίμων; οἱ βασιλεῖς τῆς
γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη ἢ κῆνσον; ἀπὸ τῶν

dem Commentare des Ephraem Syrus zu Tatians Diatessaron ist der Wortlaut der Stelle Mt. 16, 17 f. folgendermassen überliefert: „Et respondit: beatus es Simon; tu es petra, et portae inferi te non vincent" (vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons, I, 1881, S. 163). Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich hieraus der Schluss ziehen, dass Tatian die Antwort Jesu an Petrus im Matthäustexte wirklich in dieser Gestalt las, und dass alle über diesen Bestand der Antwort hinausgehenden Worte unseres Matthäustextes erst spätere Interpolationen sind (vgl. A. Harnack in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte IV, S. 484 f., und in Gebhardt u. Harnack's Texten u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 1, H. 3, Leipzig 1883, S. 149 f.). Wenn Mt. diese Worte aus den Logia übernommen hatte, so werden sie dort als eine feierliche Namengebung an Simon berichtet gewesen sein, also eine Parallele zu der Angabe Mc. 3, 16b gebildet haben. Aber auch dann, wenn der uns überlieferte Matthäustext an jener Stelle ganz echt wäre, dürften wir wohl urtheilen, dass Mt. in seiner Quelle doch nichts Weiteres als jene Namengebung an Simon vorgefunden hätte, welche er dann seinerseits bei ihrer Combinirung mit dem von Mc. berichteten Vorgange des Petrusbekenntnisses so erweitert hätte, wie sie der Bedeutung, welche Petrus thatsächlich für den Bestand der christlichen Gemeinde erlangte, entsprechend erschien.

§ 48. Die sehr charakteristischen Worte Jesu können wohl in den Logia überliefert gewesen sein. Die Annahme aber, dass der Schluss durch Mt. modificirt worden ist, indem er aus

26. *υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων; εἰπόντος δέ· ἀπὸ*
τῶν ἀλλοτρίων, ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἄραγε ἐλεύθεροί
27. *εἰσιν οἱ υἱοί. ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς,*
[πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀνα-
βάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα
αὐτοῦ εὑρήσεις στατῆρα· ἐκεῖνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς
ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ].

§ 49. Verheissungswort über die Erhörung der Gebete der Jünger.

Mt. 18, 19 f.

Mt. 18, 19. *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν*
ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτή-
20. *σωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρός μου. οὗ*
γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα,
ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

§ 50. Ausspruch über die Ehelosigkeit.

Mt. 19, 10—12.

Mt. 19, 10. — — *Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· [εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ*
αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός], οὐ συμφέρει
11. *γαμῆσαι. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· οὐ πάντες χωροῦσιν*
12. *τὸν λόγον τοῦτον, ἀλλ᾽ οἷς δέδοται. εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι*

einem natürlichen Verfahren zur Gewinnung einer Doppeldrachme ein wunderbares Verfahren gemacht hat, liegt sehr nahe.

§ 49. Ueber die Stellung, welche Mt. diesem Ausspruche gegeben hat, vgl. zu § 28c. Am Schlusse von V. 19 werden die Worte *τοῦ ἐν οὐρανοῖς* hinter *τοῦ πατρός μου* wie sonst ein Zusatz des Mt. sein.

§ 50. Mt. hat diesen Ausspruch an das von Mc. (10, 10) überlieferte Wort, dass die Entlassung der Ehefrau ein Ehebruch sei, angeschlossen. Möglich ist es ja, dass in der Quelle wirklich die Aeusserung der Jünger, es sei nicht zuträglich zu heirathen, durch ein ähnliches Wort Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe veranlasst war. Sehr viel wahrscheinlicher aber ist es doch,

οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω.

§ 51. Parabel über die Gleichstellung Aller im Gottesreiche.

Mt. 20, 1—16.

Mt. 20, 1. Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀνθρώπῳ οἰκο-
δεσπότῃ, ὅστις ἐξῆλθεν ἅμα πρωῒ μισθώσασθαι ἐρ-
2. γάτας εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. συμφωνήσας δὲ μετὰ
τῶν ἐργατῶν ἐκ δηναρίου τὴν ἡμέραν ἀπέστειλεν αὐ-
3. τοὺς εἰς τὸν ἀμπελῶνα αὐτοῦ. καὶ ἐξελθὼν περὶ
τὴν τρίτην ὥραν εἶδεν ἄλλους ἑστῶτας ἐν τῇ ἀγορᾷ

dass die Aeusserung der Jünger vielmehr durch ein solches Wort Jesu, um des Gottesreiches willen müsse man sich von seinen nächsten Angehörigen trennen und selbst sein Weib hassen (vgl. Lc. 14, 26), veranlasst war. Denn in diesem Falle bezog sich die Zustimmung Jesu zu „diesem Worte“ der Jünger (V. 11) nicht nur auf ihr Schlussurtheil, dass es nicht zuträglich sei, zu heirathen, während Jesus doch die Richtigkeit dieses Urtheiles aus einem ganz andersartigen Grunde herleitete, als aus welchem die Jünger es gefolgert hatten, sondern vielmehr auf dieses Urtheil gerade sofern es aus dem von den Jüngern angenommenen Grunde sich ergab. Weil das Gottesreich allen übrigen Gütern schlechterdings vorangestellt werden muss, deshalb ist es allerdings richtig, dass von einigen Menschen das Gottesreich die Enthaltung von der Ehe fordert.

§ 51. Mt. fügt diese Parabel seiner Wiedergabe des Abschnittes Mc. 10, 28—31 an, wo Jesus verheisst, dass jeder Verzicht um des Gottesreiches willen einen überreichen Ersatz im Gottesreiche finden werde. Der Grund der Anfügung an dieser Stelle lag offenbar darin, dass die Parabel am Schlusse auf einen Grundsatz gedeutet wurde, welcher dem Grundsatze, der jenen Marcusabschnitt schloss (Mc. 10, 31), gleichlautete. Aber dieser gleichlautende Grundsatz hat doch an beiden Stellen

4. ἀργούς, καὶ ἐκείνοις εἶπεν· ὑπάγετε καὶ ὑμεῖς εἰς
5. τὸν ἀμπελῶνα, καὶ ὃ ἐὰν ᾖ δίκαιον δώσω ὑμῖν. οἱ
δὲ ἀπῆλθον. πάλιν ἐξελθὼν περὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην
6. ὥραν ἐποίησεν ὡσαύτως. περὶ δὲ τὴν ἑνδεκάτην ἐξελ-
θὼν εὗρεν ἄλλους ἑστῶτας, καὶ λέγει αὐτοῖς· τί ὧδε
7. ἑστήκατε ὅλην τὴν ἡμέραν ἀργοί; λέγουσιν αὐτῷ· ὅτι
οὐδεὶς ἡμᾶς ἐμισθώσατο. λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε καὶ
8. ὑμεῖς εἰς τὸν ἀμπελῶνα. ὀψίας δὲ γενομένης λέγει
ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ· κάλεσον
τοὺς ἐργάτας καὶ ἀπόδος τὸν μισθόν, ἀρξάμενος ἀπὸ
9. τῶν ἐσχάτων ἕως τῶν πρώτων. καὶ ἐλθόντες οἱ περὶ
10. τὴν ἑνδεκάτην ὥραν ἔλαβον ἀνὰ δηνάριον. ἐλθόντες
δὲ οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλείονα λήμψονται· καὶ
11. ἔλαβον τὸ ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί. λαβόντες δὲ ἐγόγ-
12. γυζον κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου λέγοντες· οὗτοι οἱ ἔσχατοι
μίαν ὥραν ἐποίησαν, καὶ ἴσους αὐτοὺς ἡμῖν ἐποίησας
τοῖς βαστάσασιν τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα.
13. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς ἑνὶ αὐτῶν εἶπεν· ἑταῖρε, οὐκ ἀδικῶ
14. σε· οὐχὶ δηναρίου συνεφώνησάς μοι; ἆρον τὸ σὸν καὶ
ὕπαγε. θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ

einen sehr verschiedenen Sinn: an der Marcusstelle bedeutet er, dass die Rangstellung der Einzelnen im Gottesreiche in vielen Fällen entgegengesetzt sein werde der Stellung, welche sie auf Erden eingenommen haben, während er am Schlusse unserer Parabel nur bedeuten kann, dass die Stellung Aller im Gottesreiche eine gleiche sei. Diese verschiedene Bedeutung des Grundsatzes an den beiden Stellen hängt aber wieder davon ab, dass es sich in unserer Parabel um die Stellung im Gottesreiche in einer anderen Beziehung handelt, wie in jenem Marcusabschnitte. Diese Parabel soll den Gedanken veranschaulichen, dass das Gottesreich selbst als ein gleich grosses Heilsgut Allen mitgetheilt wird, die in dasselbe eintreten, mögen dieselben sich vorher schon lange um die Leistung der Gerechtigkeit bemüht haben, um durch diese sich ein Anrecht auf das Reich Gottes zu erwerben, oder mögen sie ohne solche vorangehende Gerechtigkeit aus blosser Gnade desselben theilhaftig werden, wie die Sünder und Zöllner. In jenem Marcusabschnitte aber hebt

15. σοί· οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς;
ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν ὅτι ἐγὼ ἀγαθός
16. εἰμι; Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι
ἔσχατοι.

§ 52. Warnung der Jünger vor dem Verhalten der Schriftgelehrten.

Mt. 23, 1—12.

Mt. 23, 1. Τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθη-
2. ταῖς αὐτοῦ λέγων· ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκά-
3. θισαν οἱ γραμματεῖς. πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν
ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν
5. μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν. πάντα
δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν ποιοῦσιν πρὸς τὸ θεαθῆναι τοῖς
ἀνθρώποις· πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν
6. 7. καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα, [φιλοῦσιν δὲ] καλεῖσθαι
8. ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββί. ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε
ῥαββί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος, πάντες δὲ

Jesus den Gedanken hervor, dass der Heilslohn, welchen man als Glied des Gottesreiches empfängt, verschieden sein wird je nach der Grösse des Verzichtes, den man sich im Gottesreiche und um desselben willen auferlegt hat.

§ 52. Mt. hat dieses Stück verbunden mit der von Mc. (12, 38 ff.) überlieferten Warnung Jesu vor der Ehrsucht der Schriftgelehrten und lässt ihm die in den Logia überlieferte Anklagerede Jesu gegen die Pharisäer und pharisäischen Gesetzeslehrer folgen (vgl. zu § 13b). Dass das Stück mit dieser antipharisäischen Rede ursprünglich nicht zusammengehört hat, erhellt daraus, dass Jesus in unserer Rede die von den Schriftgelehrten vorgetragene Lehre ausdrücklich zur Nachahmung empfiehlt, und nur vor ihren Werken warnt, weil dieselben mit ihrer Lehre nicht in Einklang stehen oder nur aus Eitelkeit von ihnen vollzogen werden, während er in jener antipharisäischen Rede gerade die völlige Verkehrtheit und Verderblichkeit auch der Lehre der pharisäischen Schriftgelehrten hervorhebt. Aus unserem Stücke müssen wir nun zunächst die Worte

9. ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν
10. ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατήρ. μηδὲ κλη-
11. θῆτε καθηγηταί, ὅτι καθηγητὴς ὑμῶν ἐστιν εἷς. ὁ
12. δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος. ὅστις δὲ ὑψώσει
ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν
ὑψωθήσεται.

§ 53. Rede Jesu über die Scheidung unter den Völkern beim Endgerichte je nach ihrem Verhalten gegen seine Jünger.

Mt. 25, 31—46.

Mt. 25,31. Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ἐν τῇ δόξῃ
αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ᾽ αὐτοῦ], τότε καθίσει
32. ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν
αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφοριεῖ αὐτοὺς ἀπ᾽ ἀλλήλων,
ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρί-

V. 4, welche zu der antipharisäischen Rede gehören, und V. 6 u. 7a, welche dem Ausspruche Mc. 12, 38 f. entsprechen, fortlassen; wie in der Quelle der Uebergang von V. 5 zu V. 7b lautete, muss dahingestellt bleiben. Ferner sind am Schlusse von V. 2 die Worte καὶ οἱ Φαρισαῖοι gewiss ein Zusatz des Mt., der diesen Anfang der von ihm combinirten Rede Cap. 23 ebenso schon gegen die Pharisäer mitgerichtet sein lassen musste, wie er den weiteren Verlauf derselben abweichend von der Quelle gegen die Schriftgelehrten im Allgemeinen mitgerichtet sein lässt (V. 13 ff.). Als seine Zusätze sind auch am Schlusse von V. 9 u. V. 10 die erläuternden Worte ὁ οὐράνιος und ὁ Χριστός zu betrachten; dass die ursprüngliche Aussage nur lautete: „denn Einer ist euer Vater" und: „denn Einer ist euer Leiter", ohne nähere Bezeichnung, wer dieser Eine sei, ist aus der Analogie von V. 8b zu ersehen.

§ 53. Mt. stellt diese Gerichtsschilderung an den Schluss seiner grossen Zukunftsrede Cap. 24 u. 25. Dass die Schilderung sich ihrem ursprünglichen Sinne nach nicht auf das Endgericht ganz im Allgemeinen, wie es über die Jünger und die Nichtjünger ergehen wird, bezog, sondern speciell auf das Gericht

33. φων, καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ,
34. τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων. τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς
τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε [οἱ εὐλογημένοι τοῦ πα-
τρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασι-
35. λείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου]· ἐπείνασα γὰρ καὶ
ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος
36. ἤμην καὶ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με,
ἠσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ
37. ἤλθατε πρός με. τότε ἀποκριθήσονται αὐτῷ λέγοντες·
κύριε, πότε σε εἴδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν, ἢ
38. διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν; πότε δέ σε εἴδομεν ξένον
39. καὶ συνηγάγομεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν; πότε
δέ σε εἴδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν
40. πρός σε; καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς·
ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ᾽ ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν
41. ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. τότε
ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ᾽ ἐμοῦ
[κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον
42. τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ]· ἐπείνασα γὰρ
καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐπο-

über die nichtchristliche Menschheit, ergiebt sich aus dem Verlaufe der Schilderung selbst, wo die zur Rechten Gestellten von den „Brüdern" des Königs, nach deren Behandlung sich das Urtheil richtet, genau unterschieden werden (V. 40), und wo hervorgehoben wird, dass ihnen die Bedeutung ihres früheren Verhaltens nicht bewusst gewesen ist (V. 37 ff.). Das wird uns aber auch bestätigt durch die sonstigen Aussagen Jesu, welche hervorheben, dass das Verhalten, welches die ausserhalb der Jüngergemeinde Stehenden an den Jüngern üben, den gleichen Werth habe und demgemäss den gleichen Lohn oder die gleiche Strafe finden werde, als sei es an Jesu selbst geübt (Lc. 10, 12—16; Mt. 10, 40 ff.; Mc. 9, 41), während Jesus ebenso deutlich ausspricht, dass sich die Gerichtsentscheidung über die Jünger je nach ihrem (vollbewussten) Bekenntnisse zu ihm vor den Menschen richten werde (Mt. 10, 32 f.; Mc. 8, 38). Mt. scheint allerdings durch die Stellung, welche er unserem Stücke gegeben hat, anzudeuten, dass in demselben das Gericht über die gesammte

43. τίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς
καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ
44. οὐκ ἐπεσκέψασθέ με. τότε ἀποκριθήσονται καὶ
αὐτοὶ λέγοντες· κύριε, πότε σε εἴδομεν πεινῶντα ἢ
διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ
45. καὶ οὐ διηκονήσαμέν σοι; τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς
λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἑνὶ
τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε.

Menschheit einschliesslich der Jünger geschildert sei; er wird unter den zu Rechten Gestellten diejenigen Jünger verstanden haben, welche sich durch Liebeserweisung gegen ihre Mitjünger bewährt haben, und diese Vorstellung wird ihn veranlasst haben, der Anrede V. 34 eine Gestalt zu geben, welche doch nur auf die Jüngergemeinde zu passen scheint. Dann wird aber auch die analoge Anrede V. 41 von ihm umgestaltet, beziehungsweise hinzugesetzt sein, ebenso wie das *οἱ δίκαιοι* V. 37 (vgl. V. 44). Ich vermuthe, dass in der Quelle am Anfange der Schilderung statt der Engelbegleitung (vgl. Mc. 8, 38) vielmehr eine Begleitung des Menschensohnes durch seine Heiligen oder seine Auserwählten, d. i. durch seine Jünger, angegeben war. Der Schlusssatz (V. 46) ist gewiss ein vervollständigender Zusatz unseres Evangelisten.

Aus der gegebenen Zusammenstellung aller uns erhaltenen wahrscheinlichen Bestandtheile der Matthäuslogia ergeben sich uns jetzt folgende Urtheile über die Beschaffenheit dieser Quellenschrift.

In dieser apostolischen Schrift waren neben einer Rede des Täufers Reden und Aussprüche Jesu aufgezeichnet. Dieselben waren zum grossen Theil durch geschichtliche Bemerkungen über die sie veranlassenden Worte oder Umstände (z. B. § 4—12), zum Theil aber nur durch kurze, den Beginn eines neuen Ausspruches oder einer neuen Wendung der Rede anzeigende

Formeln eingeleitet (z. B. § 23. 24. 26); zum Theil waren sie wohl auch ohne solche abgrenzende Uebergangsformeln an einander gereiht (z. B. § 16. 17. 30). Einzelne Stücke haben überwiegend erzählenden Charakter (§ 3. 31. 36. 42); es ist aber wahrscheinlich, dass es dem Verf. der Logia doch auch bei diesen Stücken hauptsächlich auf die Mittheilung charakteristischer kurzer Aussprüche Jesu ankam, zu deren Verständnisse ihm die verhältnissmässig umständliche geschichtliche Erzählung nothwendig erschien.

Dass Lc. in vielen Parthieen seiner Logiaeinschaltungen die ursprüngliche Reihenfolge der Logiastücke eingehalten hat, beweisen die Fälle, wo er solche Abschnitte auf einander folgen lässt, deren inneren Zusammenhang er selbst nicht mehr erkannt und durch seine Zwischenbemerkungen gestört hat. So ergab sich uns die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Stücke Lc. 11, 14—12, 10 (§ 12—14), 13, 18—30 (§ 20) u. 17, 22—18, 8 (§ 33); ebenso beobachteten wir, dass sich der Anfang der zweiten grossen Logiaeinschaltung des Lc. unmittelbar an das Ende der ersten anschliesst (§ 6). Bei mehreren Stücken lässt sich aber auch bestimmt nachweisen, dass Lc. die Anordnung der Quelle verlassen hat; zum Theil lässt sich das Motiv dazu in der Rücksicht auf die chronologische Anordnung (§ 26b. 33e. 34. 36), zum Theil in dem Scheine einer inhaltlichen Zusammengehörigkeit oder Verschiedenheit der in den Logia getrennt, beziehungsweise verbunden stehenden Stücke erkennen (z. B. § 2k. 12e. 20d. 26b u. c. 27a); in einigen Fällen ist aber auch kein bestimmter Anlass der Versetzung erkennbar (z. B. § 17 u. 18). Wir dürfen wohl annehmen, dass Lc. im Allgemeinen die Absicht gehabt hat, die Reihenfolge der Quelle einzuhalten, weil er von der Voraussetzung ausging, der Inhalt der Quelle sei im Grossen und Ganzen chronologisch geordnet, und dass er mit Bewusstsein von dieser Reihenfolge nur in verhältnissmässig wenigen Fällen abgewichen ist, wo ihm eine Umstellung zum Zwecke besserer chronologischer oder sachlicher Ordnung dringend erwünscht erschien.

Die Beschaffenheit der Quelle scheint aber eine derartige gewesen zu sein, dass bei einer gedächtnissmässigen Reproduction ihres Inhaltes sehr leicht unabsichtlich Verschiebungen oder

Auslassungen eintraten. Der Inhalt wird von vornherein keine feste, durchsichtige Gliederung gehabt haben, sondern der Verf. wird seine Erinnerungen an grössere Reden und an einzelne Aussprüche Jesu nach solchen theils inhaltlichen, theils zeitlichen oder sonstigen äusseren Beziehungen zusammengestellt haben, welche für Andere, die nicht ebenfalls Ohrenzeugen gewesen waren, nur selten erkennbar waren. Viele bedeutsame einzelne Worte oder Parabeln Jesu mögen auch dem Verf. in Erinnerung gewesen sein, bei denen er doch die Umstände, unter denen sie gesprochen waren, nicht mehr erinnerte; seine Absicht, nur treue eigene Erinnerungen aufzuzeichnen, hielt ihn in solchen Fällen ab, seinerseits dieselben in eine kunstvolle Verbindung zu einander oder zu anderen Stücken zu bringen. Ich glaube, dass wir bei vielen vereinzelt stehenden kleinen Stücken, wie etwa § 23. 24. 29. 30. 32, keineswegs vorauszusetzen brauchen, dass sie in der Quelle einem grösseren Zusammenhange angehörten; sie können auch dort schon so vereinzelt neben einander gestanden haben.

Nur in der Erinnerung des Verf.'s werden wir aber wie für die Anordnung, so auch für den Umfang der Aufzeichnungen die Erklärung zu suchen haben. Er begann die Aufzeichnungen mit der Predigt des Täufers, die er selbst gehört haben wird, und gab dann weiter Worte und Reden Jesu aus der Zeit, in welcher er selbst in der Begleitung Jesu gewesen war. Die an der Spitze stehende Rede über die rechte Art der Gerechtigkeit wird man mit besserem Rechte für die erste grössere Rede, welche der Verf. der Logia von Jesus gehört, als für die erste öffentliche Rede, welche Jesus gehalten hat, betrachten; doch ist es auch möglich, dass der Verf. sie nur wegen der Bedeutsamkeit ihres Inhaltes an den Anfang stellte. Dass Lc. den grössten Theil des Logiainhaltes der letzten Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem zugewiesen hat, ist, wie wir sahen (vgl. zu § 6a), durch seine dem Marcusevangelium entnommene Vorstellung bedingt, dass Jesus nur eine einzige Reise nach Jerusalem gemacht habe. Aber die Logia selbst enthalten deutliche Indicien für die Unrichtigkeit dieser Vorstellung: die an Jerusalem gerichteten Worte Jesu Lc. 13, 34 u. 19, 41 f. (§ 21 u. 37) setzen eine Wirksamkeit Jesu in Jerusalem voraus, welche

schon vor seinem letzten Zuge dorthin stattgefunden hat. Wir müssen also jene lucanische Verlegung der meisten Logiastücke in die Zeit der letzten Reise Jesu für unberechtigt erklären, und dürfen aus der Angabe 8, 1, welche ursprünglich mit dem Berichte 9, 51 ff. zusammenhing, schliessen, dass der grösste Theil des Logiainhaltes der Wanderwirksamkeit Jesu während der Hauptzeit seines öffentlichen Auftretens angehört. Aber allerdings weisen manche Spuren darauf hin, dass sich die Erinnerungen des Verf.'s doch grösstentheils auf eine ziemlich vorgeschrittene Periode dieser Wanderwirksamkeit Jesu bezogen: schon in dem Ausspruche über das Vertrauen des heidnischen Centurio (§ 3) und in der Rede über den Täufer (§ 4d) blickt Jesus auf Erfahrungen zurück, welche ihm ein Urtheil über die Aufnahme seiner Verkündigung bei seinen israelitischen Zeitgenossen im Grossen und Ganzen gaben; seine Rede in Nazareth (§ 34b) setzt voraus, dass eine längere Wirksamkeit in Kapharnaum bereits hinter ihm lag; seine Gerichtsandrohungen an die Generation, die sich nicht zur Sinnesänderung bewegen lassen will (§ 12d u. e. 18) weisen ebenfalls in eine verhältnissmässig späte Zeit; die Worte über seinen bevorstehenden Tod (§ 17a. 21) führen uns schon ganz an das Ende seiner Wirksamkeit. Die Parusierede (§ 33), die Rede beim letzten Einzuge in Jerusalem (§ 37) und die Abschiedsworte an die Jünger beim letzten Mahle (§ 39) werden den Abschluss der in den Logia aufgezeichneten Erinnerungen des Apostels Matthäus gebildet haben.

Cap. 2. Das Verhältniss der Matthäuslogia zum Marcusevangelium.

Unsere bisher gewonnenen Anschauungen über den Bestand und die Art der Matthäuslogia müssten von uns erheblich modificirt werden, wenn wir der von Weiss aufgestellten und mit grossem Scharfsinne durchgeführten Hypothese zustimmen müssten, dass die Logia auch für das Marcusevangelium bereits eine Quelle gewesen wären.

Der Zweck der Weiss'schen Hypothese ist, für eine Reihe auffallender Erscheinungen in unseren drei ersten Evangelien eine Erklärung zu geben. Dass sie diesen Zweck wirklich er-

reicht, ist nicht zu bestreiten. Es fragt sich nur, ob nicht auch ein anderer Weg möglich ist, um zur Erklärung dieser Erscheinungen zu gelangen, und ob nicht dieser andere Weg deshalb den Vorzug verdient, weil er der kürzere ist und weil er zugleich eine einfachere Gesammtanschauung über die Composition sowohl des Marcusevangeliums wie auch der Logia ermöglicht. Um eine Entscheidung über diese Frage zu gewinnen, müssen wir zuerst untersuchen, wie bei unserer bisher angenommenen Vorstellung von der Unabhängigkeit des Marcus von den Logia jene auffallenden Erscheinungen erklärt werden können, und sodann, ob die Anschauungen über die Composition der Logia und des Marcusevangeliums, welche durch die Weiss'sche Hypothese bedingt sind, einfacher oder schwieriger sind als diejenigen, welche für uns bei Fortfall dieser Hypothese gültig werden.

Der eine Theil jener auffallenden Erscheinungen, zu deren Lösung die Weiss'sche Hypothese dienen soll, besteht darin, dass in vielen Fällen Mt. und Lc. bei ihrer Wiedergabe des Marcusberichtes in kleinen Modificationen, oder in Einfügung derselben Logiaworte an denselben Orten übereinstimmen. Ich führe als Beispiele dieser Erscheinungen an, wie bei Wiedergabe der Erzählung des Mc. von dem zu Jesus hingebrachten Paralytischen (Mc. 2, 3) sowohl Mt. (9, 2) als auch Lc. (5, 18) die Worte ἰδού und ἐπὶ κλίνης zum Marcustexte hinzusetzen, oder wie Mt. (4, 13) vor Wiedergabe des Berichtes des Mc. von dem ersten Hinkommen Jesu nach Kapharnaum das Wegziehen Jesu von Nazareth erwähnt und Lc. an derselben Stelle (4, 16 ff.) den Logiabericht über die Vertreibung Jesu aus seiner Vaterstadt bringt, oder wie Mt. (4, 24 f.) u. Lc. (6, 17 ff.) die Logiarede über die rechte Art der Gerechtigkeit in dieselbe von Mc. (3, 7 ff.) geschilderte Situation verlegen. Weiss nimmt zur Erklärung dieser Art von Erscheinungen an, dass die Uebereinstimmung des Mt. und Lc. durch ihr gemeinsames Zurückgehen auf den Logiatext, welcher schon die Quelle des Mc. gewesen sei, bedingt sei. Allein alle diese Erscheinungen finden ihre Erklärung auch durch die Annahme, dass Lc. unser erstes Evangelium bereits gekannt hat und sich zum Theil durch dasselbe hat beeinflussen lassen. Dass diese Annahme durchführbar

ist und dass sie für die bezeichneten Erscheinungen eine mindestens ebenso einfache Erklärung bietet wie die Weiss'sche Hypothese, hat Ed. Simons in seiner schon mehrfach citirten Abhandlung so vollständig nachgewiesen, dass ich mich der Nothwendigkeit einer erneuten Darlegung hier überhoben glaube [1]).

Der zweite Theil jener auffallenden Erscheinungen besteht darin, dass in vielen Fällen das Marcusevangelium und die Logia, wie sie aus Mt. und Lc. erkennbar sind, Reden und Aussprüche, welche nicht nur inhaltlich, sondern auch formell einander nahe verwandt sind, darbieten. Weiss nimmt bei diesen Fällen an, dass Marcus seine Darstellung aus den Logia geschöpft habe. Ich muss diese Fälle einer etwas genaueren Betrachtung unterziehen, um zu zeigen, dass es sich, wenn wir für die Logia den von uns im vorangehenden Capitel festgestellten Bestand annehmen, durchgehends um eine solche Verwandtschaft handelt, welche durchaus nicht nothwendig aus einer Abhängigkeit der Marcusüberlieferung von der Logiaüberlieferung, sondern viel besser aus einer unabhängigen parallelen Ueberlieferung in beiden Quellen zu erklären ist [2]).

Uebereinstimmend wird zunächst von Mc. (3, 22 ff.) und den Logia (§ 12b) die Rede mitgetheilt, mit welcher Jesus den Vorwurf dämonischer Wirksamkeit beantwortet hat. Die Anlage der Rede ist in beiden Ueberlieferungen dieselbe: Jesus widerlegt zuerst den Vorwurf seiner Gegner, indem er zeigt, dass ihre Erklärung seiner Dämonenaustreibungen nicht richtig sein könne, sondern dass eine bestimmte andere Erklärung derselben nothwendig sei; dann geht er über zu einer Gerichtsdrohung gegen die Gegner wegen ihres lästernden Vorwurfes. Aber sehr verschieden ist die Ausführung dieses Gedankenganges in den beiden Quellen: nach Mc. (V. 23—26) hebt Jesus hervor,

[1]) Holtzmann, welcher früher behufs Erklärung jener Verwandtschaftserscheinungen zwischen Mt. und Lc. seine Urmarcushypothese aufgestellt hatte, hat seine Zustimmung zu dem Ergebnisse der Untersuchung Simons' erklärt: vgl. Theologische Literaturzeitung 1881, No. 8.

[2]) Vgl. Beyschlag, die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien, in den Theologischen Studien und Kritiken 1881, H. 4, S. 571 ff.

dass die gegnerische Erklärung seines Wirkens nicht richtig sein könne, weil sie ein sinn- und zweckwidriges Verhalten voraussetze, nach den Logia (Mt. 12, 27) aber, dass sie nicht richtig sein könne, weil sie in Widerspruch zu der eigenen sonstigen Beurtheilung der Gegner stehe; nach Mc. (V. 27) führt Jesus nur indirect durch eine Parabel auf die Folgerung hin, dass seine Ueberwindung der Dämonen in einer stärkeren Kraft, als der dämonischen, also in göttlicher, vollzogen sein müsse, nach den Logia (Mt. 12, 28) aber spricht er direct aus, dass er in der Kraft Gottes die Dämonen austreibe und hierdurch die Verwirklichung des Gottesreiches beweise; nach Mc. (V. 28 f.) endlich erklärt er, dass die Sünde, welcher sich die Gegner schuldig machen, wegen der Grösse des Gegenstandes, gegen den sie gerichtet sei, das definitive Gericht herausfordere, nach den Logia (Mt. 12, 30 u. 33—37) aber, dass ihre Sünde trotz der Geringfügigkeit, welche sie als eine blos in ungünstigen Worten sich äussernde Feindseligkeit gegen ihn habe, doch dem göttlichen Gerichte unterliegen werde. Hier ist doch die eine Ausführung offenbar nicht von der anderen abhängig, sondern beide sind neben einander ursprünglich; sie bilden die einander trefflich ergänzenden selbständigen Erinnerungen zweier Personen an dieselbe bedeutsame Rede. — Die directe Parallele zu dem Ausspruche über die Sünde gegen den heiligen Geist, mit welchem bei Mc. dieses Redestück schliesst, findet sich auch noch in den Logia, aber in etwas veränderter Gestalt, indem die Lästerung des Geistes dem gegen den Menschensohn gerichteten Worte gegenübergestellt wird (Lc. 12, 10), und an anderer Stelle, nämlich am Schlusse der den Jüngern gegebenen Ermahnung zum furchtlosen Bekenntnisse, welche sich nach dem Logiaberichte zeitlich an jene Vertheidigungsrede Jesu gegen den Vorwurf dämonischen Wirkens anschloss (Log. § 14c). Gewiss ist die Stellung dieses Ausspruches bei Mc. richtiger, als in den Logia; der Verf. der letzteren hat nur die Erinnerung bewahrt, dass der Ausspruch überhaupt in die Reden hineingehörte, welche durch jenen Vorwurf dämonischer Wirksamkeit veranlasst waren, während ihm die genauere Beziehung desselben entschwunden gewesen zu sein scheint; Mc. dagegen, oder vielmehr sein apostolischer Gewährsmann, hat die Erinnerung be-

wahrt, dass Jesus den Ausspruch in directer Beziehung auf jenen gegen ihn erhobenen Vorwurf gethan hat, so dass in dem Ausspruche eine Beurtheilung dieses Vorwurfes enthalten ist.

Ebenso müssen wir hinsichtlich des Vorganges urtheilen, welchen Mc. (3, 31 ff.) und die Logia (§ 12c) auf jene Vertheidigungsrede Jesu folgen lassen. Mc. berichtet, dass als die Angehörigen Jesu ihn zu sich rufen liessen, weil sie seine Wirksamkeit als ekstatisch beurtheilten (3, 21), Jesus gefragt habe: „wer sind meine Mutter und meine Geschwister?“ und mit Hinblick auf die um ihn sitzenden Hörer hinzugefügt habe: „wer den Willen Gottes thut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.“ Die Logia berichten, dass als eine Frau aus der Volksmenge die Mutter Jesu glückselig gepriesen habe, Jesus geantwortet habe: „ja, glückselig sind die, welche das Wort Gottes hören und beobachten“ (Lc. 11, 28). Dass diese beiden Berichte Erinnerungen an einen und denselben Vorgang darbieten, erscheint mir bei der übereinstimmenden Anreihung an jene Vertheidigungsrede und bei der grossen Gleichartigkeit der mitgetheilten Aussprüche Jesu als zweifellos (vgl. Holtzmann, syn. Evv. S. 453). Wenn wir nun annehmen müssten, dass der eine Bericht von dem anderen abhängig sei, so hätten wir viel mehr Anlass, den Bericht der Logia als den des Mc. für den secundären zu erklären; denn im letzteren erscheinen alle einzelnen Züge so wohl motivirt, dass uns nichts unverständlich bleibt; im Logiaberichte aber erscheint unter den hier angegebenen Umständen, d. h. in unmittelbarer Anknüpfung an die Gerichtsdrohung Jesu gegen die verläumderischen Pharisäer, der Preis der Mutter Jesu durch die Frau aus der Volksmenge ganz unmotivirt und er wird uns erst verständlich, wenn wir uns von Mc. berichten lassen, dass eben damals die Mutter Jesu hinzugekommen sei und ihn habe rufen lassen. Aber wir brauchen eine Abhängigkeit des einen Berichtes vom anderen überhaupt nicht anzunehmen; jeder von ihnen giebt uns eine selbständige Ueberlieferung, und zwar so, dass uns jetzt der eine zur Ergänzung und Erklärung des anderen dient.

Gemeinsam bieten sodann das Marcusevangelium und die Matthäuslogia die Rede Jesu bei Aussendung seiner Jünger

(Mc. 6, 7 ff.; Log. § 7). Dass diese Rede sich vorzugsweise dem Gedächtnisse der Jünger einprägte und dass einzelne Gedanken aus ihr, wie sie von Jesus in seiner charakteristisch veranschaulichenden, exemplificirenden Weise ausgesprochen waren, nachmals von verschiedenen dieser Jünger selbständig überliefert wurden, kann nicht auffallend sein. Ein grösseres Mass der Uebereinstimmung, als bei einer solchen selbständigen Ueberlieferung durch zwei verschiedene Personen erklärlich wäre, liegt aber nicht vor. Das Marcusevangelium giebt viel kürzere Erinnerungen an die Rede als die Logia; die Bestandtheile der Rede, welche es bewahrt hat: die Forderung, dass die Jünger nichts aus Vorsorge für sich selbst mitnehmen sollen, was sie bei ihrem Fortkommen hemmt, dass sie ihr Quartier nicht wählerisch wechseln sollen, und dass sie da, wo sie keine Aufnahme finden, mit Demonstration fortziehen sollen, sind auch in der Logiarede enthalten, aber doch in nicht unwesentlich anderer Formulirung. Zur Behauptung einer literarischen Abhängigkeit des Marcusberichtes von den Logia würde nur dann Grund vorhanden sein, wenn an einem Punkte die kürzere Darstellung des Mc. ihr Licht erst von der umständlicheren der Logia erhielte. Das ist aber nirgends der Fall.

Von den Parabeln Jesu ist die vom Senfkorne in beiden Quellen überliefert (Mc. 4, 30 ff.; Log. § 20a). Die Umrisse sind hier und dort gleich; die Ausführung ist jedoch, wie Weiss selbst hervorhebt (Marcusevang. S. 162), wesentlich verschieden. Bei Mc. ist an das Senfkorn gedacht, welches zur Senfstaude heranwächst, und der Nachdruck liegt auf dem verschiedenen Grössenverhältnisse, in welchem der Same und die ausgewachsene Pflanze zu anderen Samen, beziehungsweise zu anderen gleichartigen Pflanzen stehen: der Same ist kleiner als alle übrigen Samen und die ausgewachsene Pflanze ist grösser als alle übrigen Gartenpflanzen. In den Logia dagegen (Lc. 13, 19) ist an das Senfkorn gedacht, welches zum Senfbaume heranwächst, und der Ton liegt hier nur auf dem Contraste zwischen der Kleinheit des Samenkorns und der Grösse des nachmaligen Baumes. Der in der Marcusparabel bezeichnete Gedanke, dass das Gottesreich in seiner Entwicklung alle anderen Reiche neben sich, mit denen verglichen es zuerst winzig erscheint, an

Grösse und Bedeutung überflügelt, kommt in den Logia erst in der Ergänzungsparabel von dem Sauerteige, welcher in drei Mass Weizenmehl verborgen wird und dann diese ganze Masse durchsäuert, zum Ausdrucke. Die Möglichkeit nun, dass diese Verschiedenheit der beiden Berichte über die Senfkornparabel in der Weise entstanden wäre, dass der eine Berichterstatter den Bericht des Anderen gekannt, ihn aber mit freier Abänderung wiedergegeben hätte, ist natürlich nicht abzustreiten; aber man könnte in diesem Falle gerade so gut den Logiabericht für den abhängigen erklären, wie den Marcusbericht. Viel einfacher ist es doch, die Verschiedenheit der Berichte aus der Selbständigkeit der einen Ueberlieferung gegen die andere zu erklären, falls man nicht zu der Annahme fortschreiten will, dass es sich überhaupt nicht um eine und dieselbe Parabel handelt, sondern dass Jesus selbst den Vergleich des Gottesreiches mit dem wegen seiner Kleinheit sprichwörtlichen Senfkorne (vgl. Lc. 17, 6) einmal in der einen und bei einer anderen Gelegenheit in der anderen Weise durchgeführt hat.

Dann finden sich viele einzelne Aussprüche Jesu übereinstimmend in beiden Quellenschriften. Entweder sind dieselben allgemein sprichwörtlicher Art, oder sie enthalten kurze, speciell für das Gottesreich gültige Regeln, oder sie enthalten ein besonders drastisches, scharfes Urtheil Jesu. Alle diese Aussprüche sind in ihrem Gedanken derartig, dass wir ohne Unwahrscheinlichkeit annehmen können, Jesus habe sie bei verschiedenen Gelegenheiten wiederholt; und alle sind in ihrem pointirten formellen Gepräge derartig, dass wir ohne Unwahrscheinlichkeit annehmen können, sie seien durch die Erinnerung verschiedener Personen in wesentlich gleicher Fassung aufbewahrt worden. Die Uebereinstimmung der beiden Quellenschriften in der Wiedergabe dieser Aussprüche ist aber auch durchweg nur eine annähernde; theils ist die Formulirung im Einzelnen, theils der umgebende Zusammenhang eigenthümlich verschieden. Bestimmte Gründe, in diesen Fällen die Ueberlieferung der Logia vor der des Mc. zu bevorzugen, liegen nirgends vor. Eine Aufzählung dieser Aussprüche möge zur Bestätigung dieser Beurtheilung dienen.

In der Parabelrede Mc. 4 sind folgende Worte zusammen-

gestellt: „Es kommt doch nicht das Licht, um unter das Scheffelmass gesetzt zu werden, oder unter das Bett? kommt es nicht, um auf den Leuchter gesetzt zu werden? Denn nichts ist verborgen, ausser um offenbart zu werden, und nichts ist geheim, ausser um an die Oeffentlichkeit zu kommen. — — Mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden und wird euch noch zugelegt werden; denn wer hat, dem wird gegeben werden, und wer nicht hat, von dem wird genommen werden auch was er hat" (V. 21—25). Diese Worte stehen sowohl mit der vorangehenden Parabel vom Säemann, als auch unter einander in durchaus gutem Zusammenhange. Jene Parabel hat den Gedanken illustriren sollen, dass die Verkündigung vom Gottesreiche bei den Vielen, welche ihr überhaupt keine oder doch keine rechte und nachhaltige Empfänglichkeit entgegenbringen, unwirksam bleibt und nur bei denen, welche eine rechte Empfänglichkeit bewähren, wirksam wird. Dieser Gedanke wird nun durch den anderen, in den Worten V. 21 f. ausgedrückten Gedanken ergänzt, dass der Zweck der Verkündigung doch nicht ist, unwirksam zu sein, sondern zur Wirksamkeit zu kommen und dass auch eine solche Art dieser Verkündigung, welche zunächst auf ihre Verhüllung und Unwirksammachung abzuzwecken scheint, thatsächlich doch ihre rechte Offenbarung und Wirksammachung zum Endzwecke hat. Die weiteren Worte V. 24 f. aber heben dann hervor, dass je nach dem Masse der Empfänglichkeit, welche der Mensch der Verkündigung vom Gottesreiche entgegenbringt, ihm die Heilswirkungen dieser Verkündigung mitgetheilt, beziehungsweise entzogen werden. Von diesen Aussprüchen wird der erste, der kleine Parabelspruch vom Lichte, von Jesus selbst gebildet worden sein; die drei übrigen Aussprüche, V. 22. 24. 25, aber können wir mit grösster Wahrscheinlichkeit als Sprichwörter beurtheilen, welche Jesus in bestimmter Formulirung vorgefunden und in diesem Zusammenhange deshalb gebraucht hat, weil sie nicht nur die für die Verkündigung des Gottesreiches gültigen Regeln kurz und treffend zum Ausdruck brachten, sondern zugleich anzeigten, dass dieselben den auch sonst gültigen Regeln entsprächen. Jenes erste Parabelwort vom Lichte finden wir nun in den Logia nicht; denn weder an der Stelle Mt. 5, 15 noch auch

Lc. 11, 33 kann es für ein ursprüngliches Glied des Zusammenhanges der Logiarede gelten (vgl. zu Log. § 2b u. 13a). Die drei sprichwörtlichen Sentenzen aber begegnen uns auch in den Logia, jedoch getrennt von einander und in anderen Beziehungen, als welche sie bei Mc. haben. Mit dem Spruche: „nichts ist versteckt, was nicht offenbart werden wird, noch verborgen, was nicht bekannt werden wird" beginnt in den Logia (§ 14b) die Ermahnung Jesu an seine Jünger, öffentlich und furchtlos weiter zu verkündigen, was sie im Verborgenen von ihm hören (Mt. 10, 26; vgl. Lc. 12, 2). Der Spruch: „mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden", steht in den Logia (§ 2i) innerhalb der Rede über die rechte Art der Gerechtigkeit, wo er zur Versicherung des Gedankens dient, dass der Kritik, welche man an Anderen übt, die Kritik entsprechen wird, welche man selbst von Gott erfährt (Mt. 7, 2; vgl. Lc. 6, 38). Auf den Satz endlich: „jedem, der hat, wird gegeben werden, ja überreichlich gegeben werden; von dem aber, der nicht hat, wird fortgenommen werden auch was er hat", wird in den Logia (§ 26b) die Parabel von den treuen Knechten und dem untreuen Knechte gedeutet (Mt. 25, 29. Lc. 19, 26). Auch in diesen Logiazusammenhängen sind die Sentenzen durchaus passend am Platze. Muss man denn nun sagen, dass sie doch nur an einem Orte ursprünglich sein können und dass Mc. sie also aus diesen verschiedenen Logiazusammenhängen, deren Kenntniss er sonst durch Nichts verräth, herausgesucht haben müsse? Viel wahrscheinlicher ist es doch, ihre Ursprünglichkeit sowohl in den Logiastücken, wie in der Marcusrede anzunehmen.

Ebenfalls sprichwörtlicher Art ist der Satz: „die Ersten werden die Letzten sein und die Letzten die Ersten", der bei Mc. (10, 31) die Verheissung Jesu abschliesst, dass die Jünger für ihren Verzicht auf irdische Güter reichen Ersatz im Gottesreiche finden werden. In den Logia ist er einmal (§ 20c. Lc. 13, 30) mit der Aussage verbunden, dass statt der dem Gottesreiche äusserlich Nahestehenden vielmehr die ihm äusserlich Fernstehenden in dasselbe aufgenommen werden; er steht hier ausserdem aber (§ 50. Mt. 20, 16) am Schlusse der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, wo es auf den Gedanken ankommt, dass das Gottesreich Allen, welche in dasselbe eintreten, als ein

gleich grosses Heilsgut mitgetheilt wird. An jeder dieser drei Stellen kann der Satz gleichen Anspruch darauf erheben, ursprünglich zu sein. Es verhält sich mit ihm nicht anders, wie mit dem Spruche: „wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“, welcher bei Mc. nirgends, wohl aber an drei verschiedenen Stellen der Logia überliefert ist (§ 23. Lc. 14, 11; § 27a. Lc. 18, 14; § 52. Mt. 23, 12), an denen allen man ihn für ursprünglich halten darf.

Eine zweite Kategorie bilden diejenigen Aussprüche, welche kurze, speciell für das Gottesreich gültige Regeln enthalten. Die Uebereinstimmung zwischen Mc. und den Logia ist hier viel geringer, als bei den vorher berücksichtigten, allgemein sprichwörtlichen Aussagen. Am meisten formelle Uebereinstimmung zeigt sich bei der Wiedergabe der Forderung Jesu, dass wer sein Jünger sein wolle, sein eigenes Kreuz tragen und mit dieser Last ihm nachfolgen müsse, um durch Verlust seines Lebens sein Leben zu erretten (Mc. 8, 34 f.; Log. § 17b). Wie im ersten Theile dieses Ausspruches der auffallende Ausdruck des Kreuztragens, welcher die zu den jüdischen Vorstellungen von dem Glücke der Glieder des messianischen Reiches im grellsten Contrast stehende Art einer durch Heiden zugefügten Leidenserfahrung zum Symbol der regelmässig von den Jüngern des Messias zu ertragenden Leiden macht, sich dem Gedächtnisse einprägen musste, so im zweiten Theile die überaus paradoxe Behauptung des Lebensgewinnes durch den Lebensverlust. In beiden Quellenschriften ist diese Forderung der freiwilligen äussersten Leidensaufnahme angeschlossen an Worte, in denen Jesus die Nothwendigkeit seines eigenen Todesleidens ausspricht (Mc. 8, 31; Lc. 12, 50); aber hier trifft nur der Gedanke zusammen, während die Form ganz verschieden ist. Der Ausspruch, welchen Mc. in demselben Redestücke folgen lässt: „wer sich meiner und meiner Worte in dieser ehebrecherischen und sündigen Generation schämt, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln kommt“, findet in den Logia doch nur eine sehr unvollkommene Parallele, wenn es in der Rede, in welcher Jesus seine Jünger zum furchtlosen, öffent-

lichen Bekenntnisse auffordert, heisst: „jeden, der mich bekennen wird vor den Menschen, werde auch ich bekennen vor meinem Vater; wer aber mich verläugnen wird vor den Menschen, den werde auch ich vor meinem Vater verläugnen“ (§ 14c). Nicht grösser ist die Uebereinstimmung des Ausspruches Mc. 9, 37: „wer eines dieser Kinder aufnimmt auf meinen Namen, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat“, mit dem Worte am Schlusse der Aussendungsrede der Logia (§ 7d): „wer euch hört, der hört mich“, oder mit dem Worte in der Gerichtsschilderung der Logia (§ 53): „soviel ihr einem dieser meiner geringsten Brüder gethan habt, habt ihr mir gethan“. Dem Ausspruche Mc. 11, 25: „wenn ihr beim Gebete seid, so vergebt, wenn ihr etwas gegen Jemanden habt, damit auch euer Vater im Himmel euch eure Uebertretungen vergebe“, sind in den Logia ähnlich die Worte am Schlusse der Parabel von dem unbarmherzigen Gläubiger (§ 28e): „so wird auch mein Vater euch thun, wenn ihr nicht ein jeder seinem Bruder von Herzen vergebt“, und die Worte im Mustergebete Jesu (§ 11a): „vergieb uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unseren Schuldigern.“ Zweimal bei Mc. (9, 35 u. 10, 43 f.) und zweimal in den Logia (§ 39b u. 52) in jedesmal verschiedenem Zusammenhange ist endlich die Forderung Jesu aufbewahrt worden, dass wer unter seinen Jüngern gross sein wolle, sich zum Diener der Anderen machen solle. Kann es schwierig sein anzunehmen, dass Jesus solche Aussprüche öfters gethan hat und dass sie von verschiedenen Seiten selbständig überliefert wurden?

Eine letzte Kategorie bilden die Aussprüche, welche ein besonders drastisches, scharfes Urtheil Jesu enthalten. Hierher gehört das Urtheil, dass es für denjenigen, welcher einem der Geringsten ein Aergerniss gebe, zuträglicher wäre, wenn ihm ein Mühlstein um den Hals gelegt und er in das Meer geworfen würde (Mc. 9, 42; Log. § 28a); ferner das Urtheil, dass wenn Einem sein Auge Aergerniss gebe, er es ausreissen solle (Mc. 9, 47; Log. § 2d); das Urtheil, dass wer sich von seinem Weibe scheide, einen Ehebruch begehe (Mc. 10, 11; Log. § 2d); und das Urtheil, dass wer Gottvertrauen habe, dem Berge befehlen könne, sich in das Meer zu versetzen (Mc. 11, 23) oder,

wie es in den Logia (§ 29) heisst, dem Maulbeerfeigenbaume, sich von hierher dorthin zu verpflanzen. Diesen Urtheilen, welche alle vom Standpunkte der gewöhnlichen Anschauung aus übertrieben erscheinen und sich eben deshalb unvergessbar einprägen, ist endlich der charakteristische Spruch vom Salze anzuschliessen, welches, wenn es seine Salzigkeit verloren habe, unwiederherstellbar entwerthet sei (Mc. 9, 50; Log. § 17d). In beiden Quellen dient dieser Spruch zur Einschärfung des Gedankens, dass wenn die Jünger nicht durch Losreissung von Allem, was dem Gottesreiche widerstrebt, eine schmerzende Selbstzucht an sich üben, sie völlig ihren Werth verlieren; die dem Spruche vorangehende Ausführung dieses Gedankens ist aber in beiden Quellen eine wesentlich verschiedene (vgl. Mc. 9, 43 ff. mit Lc. 14, 26 ff.).

Also Berührungen zwischen dem Berichte des Mc. und den Logia sind wirklich vorhanden, Berührungen auch im Wortlaute. Allein dieselben sind alle derartig, dass sie sich ganz natürlich begreifen lassen, wenn Mc. einer von den Logia unabhängigen apostolischen Ueberlieferung gefolgt ist.

Wenn schon diese Erkenntniss allein unsere Ablehnung der Weiss'schen Hypothese ausreichend rechtfertigt, so kommt nun noch hinzu, dass diese Hypothese nicht nur die Reconstruction der Logia zu einer ausserordentlich viel complicirteren und unsichereren macht, als wenn wir sie blos auf Grund der von Marcus unabhängigen Parthieen des ersten und dritten Evangeliums zu unternehmen brauchen, sondern vor Allem, dass sie uns für die Erklärung der Composition des Marcusevangeliums eine Reihe erheblicher, ja, wie mir scheint, unlösbarer Schwierigkeiten schafft. Wie sollen wir uns mit allen den Erscheinungen im Marcusevangelium auseinandersetzen, in welchen wir oben die Anzeichen dafür fanden, dass Marcus den Hauptbestand seines Berichtes aus mehreren formell ausgeprägten, aber wahrscheinlich mündlich überlieferten apostolischen Erzählungsreihen entnommen hat? Die Stücke im Marcusevangelium, bei denen wir nach der Weiss'schen Hypothese eine Abhängigkeit von den Logia annehmen müssten, um die übereinstimmenden Modificationen der Marcuserzählungen bei Mt. und Lc. oder um die einander ähnlichen Aussprüche im Marcusevangelium und in

den Logia zu erklären, decken sich nicht mit jenen apostolischen Erzählungsreihen, auf welche die eigenen Indicien des Marcusevangeliums zurückweisen. Sollen wir nun, um zugleich diesen Indicien und der Weiss'schen Hypothese gerecht zu werden, annehmen, dass jene von Mc. verwertheten apostolischen Erzählungsreihen ganz in den Logia enthalten gewesen seien? Dann würden wir ein Bild von dem Inhalte und der Anordnung der Logia gewinnen, welches wieder zu demjenigen Bilde nicht stimmte, welches wir auf Grund der grossen von Lucas mitgetheilten Logiazusammenhänge nach sicheren Anzeichen gewonnen haben. Anderenfalls, wenn wir nur diejenigen Stücke des Marcusevangeliums aus den Logia herleiten wollen, bei denen dies um der auffallenden Erscheinungen willen, zu deren Erklärung die Weiss'sche Hypothese direct dient, nothwendig erscheint, bleiben jene im Marcusevangelium selbst enthaltenen Indicien über die ihm zu Grunde liegende Ueberlieferung unerklärt. Endlich aber erwächst bei der Weiss'schen Hypothese die grosse Schwierigkeit, dass sich ein Grund, weshalb Marcus trotz seiner Kenntniss der Logia doch einen sehr grossen Theil ihres Inhaltes übergangen hätte, oder ein Princip, nach welchem er seine Auswahl veranstaltet hätte, durchaus nicht erkennen lässt. Dass Marcus den Reden und Aussprüchen Jesu, wie sie in den Logia zusammengestellt waren, ein geringeres Interesse entgegengebracht hätte, als den geschichtlichen Begebenheiten, ist eine Annahme, zu welcher der wirkliche Bestand des Evangeliums in directem Gegensatze steht. Jene Erzählungsreihen im Marcusevangelium, welche wir aus der petrinischen Ueberlieferung herleiteten, enthalten, abgesehen von dem Anfangsabschnitte, welcher die erste Periode der Wirksamkeit Jesu geschichtlich charakterisirt, und von dem Schlussabschnitte, welcher die Kreuzigungsgeschichte erzählt, fast ausschliesslich Reden oder charakteristische Aussprüche Jesu, und die geschichtlichen Situationen sind bei diesen Redestücken nicht ausführlicher mitgetheilt als in sehr vielen Logiastücken. Wir können in dem zweiten Evangelium gerade einen bedeutsamen Beweis dafür finden, dass sich in der ersten Periode der evangelischen Ueberlieferung das Hauptinteresse auf die Wortverkündigung Jesu gerichtet hat. Wie lässt sich unter diesen Um-

ständen begreifen, dass Mc., wenn er die Matthäuslogia überhaupt gekannt und als Quelle benutzt hat, sie doch nur in so dürftiger, fragmentarischer Weise verwerthet hat?

Müssen wir also bei unserer früheren Voraussetzung bleiben, dass Marcus von den Matthäuslogia unabhängig gewesen ist, so können wir nun das Verhältniss des Marcusevangeliums und der Logia zu einander dahin bestimmen, dass sie als zwei selbständige Quellenschriften über die Verkündigung Jesu einander theils zur Bestätigung, theils zur Ergänzung dienen. Zur Bestätigung dienen sie einander insofern, als sie nicht nur einzelne Aussprüche Jesu in wesentlich gleicher Form überliefern, sondern auch ausserdem viele Gedanken Jesu gemeinsam bezeugen und als ihr Gesammtbild von dem Inhalte der Lehre Jesu und von der Art seines Lehrens zusammenstimmt. Den ausführlichen Beweis hierfür werde ich im zweiten Theile dieser Arbeit darzubieten versuchen.

Zur Ergänzung aber dienen die beiden Quellenschriften einander insofern, als einerseits eine jede von ihnen eine grosse Fülle eigenthümlicher Erinnerungen über die Lehre Jesu bietet, und als sie andererseits auch da, wo sie über einen und denselben Vorgang berichten, doch verschiedene Züge desselben aufbewahrt haben. Beispiele solcher Ergänzungen waren uns die beiden Reden Jesu, über welche die eine wie die andere Quelle berichtet, die Rede bei Aussendung der Jünger und die Rede zur Vertheidigung gegen den Vorwurf dämonischen Wirkens. Bei der ersteren Rede erfährt der Marcusbericht durch den Logiabericht eine bedeutende Bereicherung; bei der letzteren aber dient der Bericht des Mc. ebenso sehr zur Ergänzung der Logia, wie umgekehrt. Ein weiteres interessantes Beispiel bieten die Mittheilungen über den Aufenthalt Jesu in seiner Vaterstadt (Mc. 6, 1 ff.; Log. § 34). Eine solche Verbindung dieser beiden Mittheilungen freilich, wie Lc. (4, 16 ff.) sie vorgenommen hat, indem er die bei Mc. (V. 2—4) berichteten Worte in die gleiche Synagogenscene verlegt, wie die in den Logia überlieferte Rede Jesu in Nazareth, kann nicht für richtig gelten. Wohl aber setzt diese Logiarede voraus, dass Jesus einen Aufenthalt in Nazareth gehabt hatte, welcher nicht durch solche Machtthaten ausgezeichnet war, wie sie ihm auf

Grund seiner sonstigen Wirksamkeit nachgerühmt wurden (Lc. 4, 23), und über eben solchen Aufenthalt Jesu berichtet Mc. und giebt die Gründe jener Zurückhaltung Jesu an. Wie bedeutsam ergänzen sich ferner die Berichte der beiden Quellen über den letzten Einzug Jesu in Jerusalem (Mc. 11, 1 ff.; Log. § 37) und über sein letztes Zusammensein mit seinen Jüngern (Mc. 14, 17 ff.; Log. § 39)! Sehr wichtig ist endlich, dass die Logia uns auf eine wiederholte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem hinweisen (§ 21 u. 37b), während Mc. den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem als den einzigen gedacht hat und in ihn deshalb alle diejenigen Vorgänge hineinverlegen zu müssen gemeint hat, welche nach der ihm gegebenen Ueberlieferung einen jerusalemischen Schauplatz voraussetzten.

Die Matthäuslogia dürfen wir für den Bericht eines apostolischen Augen- und Ohrenzeugen der Wirksamkeit Jesu halten; das Marcusevangelium ist die Schrift eines Apostelschülers, der aus den Mittheilungen Anderer schöpfen musste. Aber die hierdurch bezeichnete Werthverschiedenheit der beiden Quellenschriften wird für uns dadurch fast ganz aufgehoben, dass uns jene direct apostolische Quelle nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten ist, sondern nur in zwei Bearbeitungen, aus denen wir ihre ursprüngliche Gestalt doch nur annäherungsweise wiederzuerkennen vermögen, während wir andererseits bei der Schrift des Marcus Grund zu der Annahme haben, dass ihren Hauptbestand authentische apostolische Mittheilungen bilden, welche der Evangelist nur in sehr discreter Weise bearbeitet hat.

Dritter Abschnitt.

Unser erstes und drittes Evangelium.

Unser erster und dritter Evangelist haben die Lösung der gleichen Aufgabe erstrebt: die beiden Quellenschriften über die Verkündigung Jesu, die Matthäuslogia und das Marcusevangelium, zu einem einheitlichen Berichte zu verbinden und diesen Bericht durch anderweitige Mittheilungen über Jesus zu vervollständigen. Diese Aufgabe war durch das praktische Bedürfniss gestellt. Je weiter sich die christliche Gemeinde ausbreitete und je geringer gleichzeitig die Zahl der apostolischen Männer wurde, die selbst Zeugen der Wirksamkeit Jesu gewesen waren oder doch in directem Verkehr mit solchen Zeugen gestanden hatten, desto lebhafter musste sich das Bedürfniss fühlbar machen, zum Zwecke der in der Gemeinde nothwendigen Belehrung einen möglichst vollständigen schriftlichen Bericht über die Geschichte und die Lehre Jesu zu besitzen. Die Matthäuslogia, welche verhältnissmässig früh entstanden sein mögen, konnten diesem Bedürfnisse nicht völlig genügen, wie sie denn auch garnicht mit der Absicht, diesem Bedürfnisse zu entsprechen, zusammengestellt sein werden. Das Hinderniss freilich, welches ihre aramäische Sprache einem Gebrauche auch ausserhalb der palästinensischen Gemeinden entgegensetzte, scheint frühzeitig durch ihre Uebersetzung in's Griechische beseitigt zu sein. Aber ihr Inhalt, welcher sich fast ganz auf Reden und Aussprüche Jesu beschränkte, bot kein zusammenhängendes Bild von dem Leben und Wirken Jesu, wie man es für den Unterricht brauchte. Als nun die Schrift des Marcus, deren Abfassungszeit wir am Schlusse des siebenten Jahrzehnts suchen dürfen, in weiteren Kreisen bekannt wurde, versuchte man es, den Redestoff der Logia in den geschichtlichen Rahmen, welchen das Marcusevangelium bot, hineinzustellen. Es ist leicht begreiflich, dass durch solche Bearbeitungen die Matthäuslogia in ihrer ursprünglichen Gestalt aus dem kirchlichen Gebrauche verdrängt wurden und bald völlig in Vergessenheit geriethen.

Dass Lucas die Arbeit unseres ersten Evangelisten gekannt hat, lässt sich aus den vielen Stellen schliessen, wo er im Ausdrucke und in der Anordnung abweichend von Marcus mit Mt. zusammentrifft. Wir müssen aber annehmen, dass diese meist geringfügigen Berührungen des Lc. mit Mt. zum grössten Theile aus einer unabsichtlichen Beeinflussung durch Erinnerung an die frühere Lectüre des Matthäusevangeliums hervorgegangen sind. Denn im Grossen und Ganzen scheint Lc. durch den „Versuch“ (vgl. Lc. 1, 1) des Mt., eine vollständige Darstellung der evangelischen Geschichte zu geben, nicht befriedigt gewesen zu sein, und in den wesentlichsten Punkten ist er deshalb den Combinationen des Mt. nicht gefolgt. Einerseits war die Darstellung des Mt. für einen judenchristlichen Leserkreis bestimmt und ein Theil ihres Inhaltes erschien dem Lc. für heidenchristliche und mit den jüdischen Verhältnissen nicht vertraute Leser nicht recht passend und verständlich; andererseits erschien ihm auch die Art der Zusammenarbeitung des Logiainhaltes mit dem Inhalte des Marcusevangeliums bei Mt. nicht ganz berechtigt, und der Inhalt der zu jenen beiden Hauptquellen hinzugefügten Stücke nicht ganz glaubwürdig. So hat denn Lc. sein neues Werk mit der Absicht verfasst, dem heidenchristlichen Leser die Darstellung der evangelischen Geschichte mit einer kritischen Genauigkeit und in einer chronologischen Reihenfolge zu geben, wie er sie in den Werke des Mt. nicht vollständig beachtet fand. Seine Zusammenarbeitung des Inhaltes des Marcusevangeliums und der Logia unterscheidet sich von derjenigen des Mt. vornehmlich in der Beziehung, dass in ihr die Logia gegenüber dem Marcusevangelium zu selbständigerer Geltung und eben dadurch zu vollständigerer Verwerthung gekommen sind, als in unserem ersten Evangelium. Mt. hat abgesehen von seiner Bergrede und wenigen anderen Stücken die Reden und Aussprüche der Logiaquelle an solche Marcusabschnitte angeschlossen, mit denen sie inhaltliche Verwandtschaft zeigen; die ursprüngliche Anordnung der Logia ging bei diesem Verfahren natürlich verloren und eine Anzahl von Logiastücken, für welche sich keine passende Anknüpfung im Marcusevangelium fand, wurde übergangen. Lc. ist bei der Einfügung der Bergrede in den Marcuszusammenhang dem Mt. gefolgt; aber die Anknüpfung

der Logiastücke an Marcusstücke aus Rücksichten inhaltlicher Verwandtschaft hat er nicht nachgemacht, sondern hat gesucht die Logiastücke möglichst in ihrem ursprünglichen Zusammenhange zu belassen, indem er ihre Hauptmasse an einen Ort des Marcusevangeliums gestellt hat, welcher ihm der chronologisch richtige zu sein schien. Da, wo Lc. inhaltliche Verwandtschaft zwischen Logiastücken und Marcusstücken fand, hat er seine Vorstellung von den Vorrange der apostolischen Redesammlung vor der Schrift des Apostelschülers dadurch zum Ausdrucke gebracht, dass er fast durchgehends das Marcusstück aus dem betreffenden Zusammenhange fortgelassen, das Logiastück aber im Logiazusammenhange wiedergegeben und in dasselbe dann Reminiscenzen an das fortgelassene Marcusstück eingeflochten hat (vgl. die Verbindung von Mc. 3, 22 ff. mit dem Logiastücke Lc. 11, 14 ff.; die Fortlassung von Mc. 4, 24 wegen Lc. 6, 38; von Mc. 4, 30 ff. wegen Lc. 13, 18 f.; von Mc. 6, 1 ff. wegen Lc. 4, 16 ff.; von Mc. 7, 1 ff. wegen Lc. 11, 37 ff.; von Mc. 8, 10 ff. wegen Lc. 11, 29; von Mc. 9, 42 wegen Lc. 17, 2; von Mc. 9, 49 f. wegen Lc. 14, 34 f.; von Mc. 10, 1 ff. wegen Lc. 16, 18; von Mc. 10, 31 wegen Lc. 13, 30; von Mc. 10, 41 ff. wegen Lc. 22, 24 ff.; von Mc. 11, 12 ff. wegen Lc. 13, 6 ff.; von Mc. 11, 20 ff. wegen Lc. 17, 6; von Mc. 12, 28 ff. wegen Lc. 10, 25 ff.; von Mc. 14, 3 ff. wegen Lc. 7, 36 ff.). Wegen dieser bemerkbaren Werthschätzung der Logia bei Lc. können wir darauf rechnen, dass Lc. mit bewusster Absicht Logiastücke nur dann übergangen hat, wenn sie ihm für seine ausserpalästinensischen heidenchristlichen Leser unverständlich oder missverständlich erschienen.

Lc. hat aber auch Kritik geübt an den Ergänzungen, welche Mt. dem combinirten Marcus- und Logiaberichte durch Hinzufügung anderweitiger Erzählungsstücke gegeben hatte. Nur eine dieser Erzählungen hat Lc. sich angeeignet, hat aber seinerseits in ganz ähnlicher Weise wie Mt., namentlich zur Abrundung des Marcusberichtes am Anfange und am Schlusse, Zusätze nach anderen Ueberlieferungen gemacht. Der Zweck unserer kritischen Untersuchung bedingt es, dass wir diesen selbständigen Stücken des Mt. und Lc. hier eine besondere Aufmerksamkeit widmen, um festzustellen, wieweit etwa diese

Stücke als auf glaubwürdiger Ueberlieferung beruhend betrachtet werden können und wieweit wir demgemäss zur Vervollständigung unserer Anschauung von der Lehre Jesu von ihnen Gebrauch machen dürfen.

Beide Evangelisten haben zunächst den Marcus- und Logiabericht erweitert durch Aufzeichnung eines Stammbaumes Jesu und durch eine Geschichte seiner wunderbaren Geburt und frühesten Kindheit. Dass Lc. die Darstellung des Mt. gekannt hat, zeigt sich an der in 1, 31 vorliegenden Reminiscenz an Mt. 1, 21; er folgt aber einer besonderen, und zwar nach allen Anzeichen schriftlichen Ueberlieferung über die Geburt des Täufers und Jesu, welche er für glaubwürdiger gehalten haben muss, als die Ueberlieferung des Mt. Da diese Geburtsgeschichten als Quelle für die Lehre Jesu natürlich nicht in Betracht kommen, so brauchen wir hier auch nicht zu prüfen, wieweit sich die Mittheilungen des einen Evangelisten mit denen des anderen in Einklang bringen lassen. Nur Eines muss hervorgehoben werden. Für das Verständniss der Lehre Jesu ist es indirect wichtig, ob Jesus bei seinem messianischen Auftreten von Anderen gleich als Messias erkannt worden ist und ob speciell der Täufer ihn als den Messias bezeugt hat. Die Geburtsgeschichte des Lc. begünstigt die Vorstellung, dass dies der Fall gewesen sei, während durch den Bericht des Mc. und der Logia, wie wir bei späterer Gelegenheit genauer sehen werden, diese Vorstellung ausgeschlossen erscheint. Wenn wir hier nun den Lucasbericht zu Folgerungen verwerthen wollten, welche der durch Mc. und die Logia gebotenen Anschauung widersprächen, so würden wir uns einer sehr unberechtigten Bevorzugung einer in ihrer Herkunft uns unbekannten, secundären Quelle vor den mit gutem Grund für authentisch zu haltenden Quellen schuldig machen.

An die Geburtsgeschichte schliesst Lc. die Erzählung von dem Verweilen des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel (2, 41 ff.). Innere Gründe dafür, an der guten Ueberlieferung dieser Erzählung zu zweifeln, liegen nicht vor; von Interesse ist sie aber nur für unsere Vorstellung von der religiösen Entwicklung Jesu vor dem Antritte seines messianischen Berufswerkes.

Bei der Geschichte des Täufers haben beide Evangelisten, aber von einander verschieden, einen Zusatz gemacht. Mt. (3, 14 f.) flicht in den Marcusbericht von der Taufe Jesu ein Zwiegespräch des Täufers mit Jesus ein, welches seine Entstehung der gewiss ungeschichtlichen Voraussetzung verdankt, dass dem Täufer die Messianität Jesu bekannt gewesen sei. Lc. (3, 10—15) hat den Logiabericht über die Gerichtsrede des Täufers erweitert durch die exemplificirende Angabe der sittlichen Forderungen des Täufers und durch die Bemerkung, dass die Volksmenge erwogen habe, ob nicht der Täufer selbst der Messias sei (vgl. zu Log. § 1b).

Beide Evangelisten haben ferner die kurze Mittheilung des Mc. über die vierzigtägige Versuchung Jesu mit der Erzählung dreier einzelner versucherischer Angriffe des Teufels auf Jesus verbunden (Mt. 4, 1 ff.; Lc. 4, 1 ff.). Dass diese Erzählung in den Logia gestanden habe, muss in Anbetracht dessen, dass in diesem Werke sonst doch nur solche Aussprüche Jesu und geschichtliche Situationen aufgezeichnet gewesen zu sein scheinen, bei denen der Verfasser selbst Zeuge gewesen war, für unwahrscheinlich gelten. Ebensowenig halte ich es für wahrscheinlich, dass die Erzählung in einer schriftlichen Aufzeichnung überliefert war, welche Mt. und neben ihm vielleicht selbständig Lc. verwerthet hätte. Mt. wird die Erzählung aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben und Lc., welcher sonst äusserstes Misstrauen gegen die Zuthaten des Mt. zeigt, hat in diesem Falle doch dem Mt. folgen zu dürfen gemeint. In den geschilderten drei Versuchungsacten sind bei aller Kürze ungemein treffend und vollständig die Anfechtungen charakterisirt, die nothwendig an Jesum vor Antritt seines messianischen Berufswerkes hinantraten, und die Urtheile, mit welchen er diese Anfechtungen principiell überwunden hat. In den beiden ersten Versuchungsacten (nach der ohne Zweifel ursprünglicheren Reihenfolge des Mt.) soll Jesus veranlasst werden, seinen Anspruch auf Gottessohnschaft, d. i. Messianität, aufzugeben, wenn er nicht durch eigene, zauberhaft wirkende Kraft sich die Mittel zur Erhaltung des irdischen Lebens verschaffen könne, oder wenn er nicht unbedingt auf die göttliche Wundermacht zur Bewahrung seiner Person vor allem irdischen Uebel bauen könne.

Diese Versuchungen überwindet Jesus, indem er auch für sich als Messias die Gültigkeit der Urtheile anerkennt, dass einerseits der Besitz der äusseren Lebensmittel ohne den hinzukommenden Willen Gottes doch nicht die Erhaltung des Lebens sichern würde und dass andererseits die Macht Gottes nicht willkürlich herausgefordert werden dürfe. In dem dritten Versuchungsacte aber wird ihm zugemuthet, ein irdisches Weltreich zu begründen, und diese Versuchung überwindet er durch die Erkenntniss, dass ein solches Reich nicht das Reich Gottes sein würde, sondern ein auf Anbetung des Satans beruhendes Reich der Sünde. Die Vorstellungen über den Messias und das messianische Reich, welche diesen versucherischen Angriffen zu Grunde liegen, sind dieselben, welche Jesu während des ganzen Verlaufes seiner Wirksamkeit bei seinen israelitischen Volksgenossen entgegentraten und welche den wichtigsten Grund seiner Verkennung und schliesslichen Vernichtung seitens derselben bildeten. Dass Jesus, wenn er den Jüngern über seine gleich beim Antritt seines Berufswerkes vollzogene principielle Auseinandersetzung mit diesen verkehrten messianischen Vorstellungen berichten wollte, dies in der anschaulichen Form der Erzählung von solchen einzelnen versucherischen Acten gethan hat, kann ich nicht unwahrscheinlich finden und halte deshalb eine apostolische Ueberlieferung der durch Mt. und Lc. gegebenen Versuchungsgeschichte für möglich.

Beide Evangelisten haben dann je eine besondere wunderbare Petrusgeschichte: Mt. (14, 28—30) hat den Marcusbericht von der Erscheinung Jesu auf dem galiläischen See durch die Erzählung von dem Wandeln des Petrus auf dem Wasser erweitert; Lc. (5, 1—11) hat den Marcusbericht von der Wegrufung des Petrus von seinem Fischergewerbe durch die Erzählung von dem wunderbaren Fischzuge des Petrus erweitert. Verdächtigt wird die Glaubwürdigkeit der einen wie der anderen Erzählung vor Allem durch den Umstand, dass Marcus, in dessen Evangelium wir gerade die echte petrinische Ueberlieferung zu suchen berechtigt sind, von diesen wunderbaren Erlebnissen des Petrus nichts berichtet. Da wir nun ferner im Anhange des vierten Evangeliums ebenfalls die Geschichte von einem wunderbaren Fischzuge des Petrus und seiner Genossen und von einem

Hineinspringen des Petrus in das Wasser, um zu Jesus zu kommen, lesen (Joh. 21, 3—8), so dürfen wir annehmen, dass dieselben Vorgänge, über deren geschichtliche Umstände wir nichts Näheres vermuthen können, in der mündlichen Ueberlieferung eine verschiedene Ausgestaltung erfahren haben und dann einerseits in jenen Erzählungen des Mt. und Lc., andererseits mit einander combinirt in dem Anhange des vierten Evangeliums aufgezeichnet worden sind.

Ueber die Erzählung des Lc. (7, 11—17) von der Erweckung des Jünglings zu Nain habe ich schon oben (zu Log. § 4a) meine Meinung ausgesprochen.

Beide Evangelisten haben endlich zu dem Marcusberichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu erhebliche Zusätze gemacht. Dem Mt. eigenthümlich sind die Worte Jesu an den Jünger, welcher dem Knechte des Hohenpriesters das Ohr abgehauen hatte (26, 52—54), dann die Erzählung von dem Ende des Judas (27, 3—10), von der Sendung der Frau des Pilatus (V. 19) und dem Händewaschen des Pilatus (V. 24 f.), von dem Erdbeben und den Todtenerweckungen beim Tode Jesu (V. 51b—53), von der Bewachung und Versiegelung des Grabes Jesu (V. 62—66) und der späteren Bestechung der Wachtmannschaft durch die Hierarchen (28, 11—15). Alle diese Stücke, mit Ausnahme nur des erstgenannten, haben ein sagenhaftes Gepräge und tragen für unsere Erkenntniss der Lehre Jesu nichts bei. Dann hat Mt. die kurze Angabe des Mc. (16, 1—8), dass den zum Grabe Jesu kommenden Frauen durch einen Engel seine Auferstehung verkündigt und sein Erscheinen für die Jünger in Galiläa verheissen sei, durch die Erzählungen erweitert, dass der Auferstandene zuerst jenen Frauen bei ihrer Rückkehr vom Grabe (28, 9 f.) und hinterher den elf Jüngern in Galiläa erschienen sei (V. 16—20). Woher Mt. die erstere Erzählung genommen hat, lässt sich nicht sagen. Die letztere Erzählung aber kann insoweit als auf guter Tradition beruhend gelten, als sie in dem Marcusberichte vorausgesetzt erscheint und von Mt. aus diesem Marcusberichte erschlossen sein wird. Für die mitgetheilten Worte des Auferstandenen an seine Jünger (V. 18b—20), welche für uns gerade besondere Bedeutung haben, kann ja freilich das Marcusevangelium nicht die indirecte

Quelle gewesen sein. Dass die Jünger nachmals die Ueberzeugung hatten, nicht nur den Auferstandenen gesehen zu haben, sondern mittelst dieser Erscheinungen, also durch Mittheilung des Auferstandenen, auch bestimmte Erkenntnisse über seine messianische Person und ihre apostolischen Aufgaben empfangen zu haben, scheint mir wegen der ganz analogen Ueberzeugung des Paulus nicht zweifelhaft. Insofern glaube ich auch annehmen zu dürfen, dass jene von Mt. berichteten Worte des Auferstandenen in der apostolischen Ueberlieferung ihre Grundlage hatten. Dass die Worte aber in der Formulirung, welche sie jetzt bei Mt. haben, zum Bewusstseinsinhalt der Apostel gehört hätten, kann ich nicht glauben, weil die deutliche Erkenntniss der Aufgabe, allen Völkern das Evangelium zu verkündigen und sie zu Jüngern zu machen, mit der Schwierigkeit, welche die Urapostel fanden, nicht etwa nur das Recht der paulinischen Methode der Heidenmission, sondern die Nothwendigkeit einer Heidenmission überhaupt anzuerkennen, nicht vereinbar erscheint.

Lc. hat von den Zusätzen des Mt. zur Leidens- und Auferstehungsgeschichte keinen aufgenommen; über das Ende des Judas legt er in der Apostelgeschichte (1, 18) dem Petrus eine von Mt. wesentlich differirende Erzählung in den Mund [1]. Er selbst hat in der Leidensgeschichte folgende eigenthümliche Stücke: die Anklage gegen Jesum vor Pilatus, dass er aufrührerisch gewirkt habe, die Sendung Jesu von Pilatus zu Herodes und die Anerkennung der Unschuld Jesu durch Pilatus (23, 2 u. 4—16), die Rede Jesu an die ihn auf dem Kreuzeswege begleitenden Frauen (V. 27—31), sein Gespräch mit dem Schächer (V. 39—43) und sein Gebetswort im Todesmomente (V. 46) [2]. Ein sagenhaftes Gepräge kann man diesen Lucaserzählungen nicht ebenso zum Vorwurfe machen, wie den Zuthaten des Mt. Dass sie auf eine schriftliche Quelle zurückgehen, ist nicht wahrscheinlich; Lc. wird sie aus mündlicher Ueberlieferung ge-

[1]) Vgl. meine Bearbeitung des Meyer'schen Commentars über die Apostelgeschichte, 1880, S. 43 f.

[2]) Die Fürbitte Jesu für die ihn Kreuzigenden, Lc. 23, 34a, ist nach dem Zeugnisse von BD und einigen Italahandschriften als eine Glosse im Lucastexte zu beurtheilen.

schöpft haben, vielleicht aus derjenigen, die speciell in den paulinischen Gemeinden über das Todesleiden Jesu verbreitet war. Für diese letztere Vermuthung lässt sich freilich nicht der Grund anführen, dass die von Mc. abweichende Form, in welcher Lc. (22, 19 f.) die Stiftungsworte des Abendmahles berichte, fast genau der Gestalt entspreche, in welcher Paulus diese Worte überliefert hat (1 Cor. 11, 24 f.); denn diese paulinischen Worte sind, wie ich schon früher zu bemerken Gelegenheit hatte (vgl. zu Log. § 39b), höchst wahrscheinlich eine Interpolation im Lucastexte. — Lc. beschliesst sein Evangelium mit dem Berichte, wie der Auferstandene am Ostertage den beiden Emmausjüngern und am Abende des gleichen Tages in Jerusalem den übrigen Jüngern erschienen und in Bethanien von ihnen geschieden sei (24, 13—53); indirect nimmt er innerhalb dieses Berichtes auch auf eine Erscheinung an Petrus Bezug (V. 34). Zu Gunsten dieses Berichtes ist geltend zu machen, dass auch Paulus 1 Cor. 15, 5 eine Erscheinung des Auferstandenen an Kephas und an die Zwölfe bezeugt. Gegen die Annahme einer authentischen Ueberlieferung des Details dieses Berichtes aber zeugt Lc. selbst dadurch, dass er am Anfange der Apostelgeschichte einen Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen unter den Jüngern im Allgemeinen (1, 3—5) und speciell über sein letztes Zusammensein mit ihnen bei seiner Himmelfahrt (V. 6—12) giebt, welcher zwar in vielen Beziehungen eine deutliche Verwandtschaft mit dem Berichte am Schlusse seines Evangeliums zeigt, in anderen Beziehungen aber auffallend von demselben abweicht [1]), so dass man erkennt, Lc. habe der in seinem Evangelium aufgezeichneten Tradition über die Erscheinungen des Auferstandenen hinterher eine etwas andere Tradition vorziehen zu müssen geglaubt.

Das Ergebniss unserer Erörterung ist also ein wesentlich negatives. Von den meisten der Stücke, welche Mt. und Lc. ihrerseits zu dem durch Mc. und die Logia überlieferten Stoffe hinzugesetzt haben, gilt, dass sie theils zu der Lehre Jesu in keiner Beziehung stehen, theils auch deutliche Spuren einer sagenhaften Ueberlieferung an sich tragen. Bei den wenigen

[1]) Vgl. Meyer's Commentar a. a. O. S. 33 ff.

Stücken, welche für unsere Erkenntniss der Verkündigung Jesu von Interesse sein können und gegen deren Geschichtlichkeit zugleich sich keine triftigen Gründe geltend machen, d. i. einerseits der Versuchungsgeschichte, andererseits den Zusätzen des Lc. zur Leidensgeschichte, lässt sich doch immer nur die Möglichkeit behaupten, dass sie aus guter, apostolischer Tradition herstammen, und einen anderen als secundären Gebrauch werden wir auch von ihnen nicht machen dürfen.

Vierter Abschnitt.

Das Johannesevangelium.

Cap. 1. Die aufzustellende Theilungshypothese.

Die Beurtheilung des vierten Evangeliums, deren Aufstellung und Begründung ich hier unternehme, stellt sich in die Reihe derjenigen Versuche zur Lösung des johanneischen Problemes, welche man als Theilungshypothesen zu bezeichnen pflegt. Ich weiss wohl, wie gross die Ungunst des Vorurtheiles ist, welches der erneuten Aufstellung einer solchen Theilungshypothese entgegentritt. Denn die innere Einheitlichkeit des vierten Evangeliums gilt gegenwärtig fast überall als eine ausgemachte Thatsache, die ebensowenig einer besonderen Nachweisung bedarf, wie sie noch eine besondere Bestreitung erfährt, nachdem die vor einigen Jahrzehnten aufgetretenen Theilungshypothesen überwunden sind. Ich bitte, trotzdem meiner Erörterung Gehör schenken zu wollen. Mir scheint eben die Behauptung der inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums in Widerspruch zu stehen zu den evidentesten Symptomen, die sich in dieser

Schrift darbieten; zugleich aber scheint sie mir das wichtigste Hinderniss zu sein, welches einer principiellen Uebereinstimmung aller von wissenschaftlichem Interesse geleiteten Forscher bei der Beurtheilung des vierten Evangeliums entgegensteht. Die Argumente, mit denen man auf der einen Seite die apostolische Herkunft dieses Evangeliums vertheidigt, haben zum grossen Theile ebenso ihr gutes und überzeugendes Recht wie die Argumente, welche man auf der anderen Seite zur Bestreitung dieser apostolischen Herkunft vorbringt. Ihre Wahrheit und Ueberzeugungskraft aber verlieren diese Argumente, weil man regelmässig mit ihnen zu viel beweisen will. Ich hoffe zu zeigen, dass wenn man nur den im Evangelium deutlich zu Tage liegenden Spuren folgend die Bestandtheile verschiedener Art und verschiedenen Werthes, welche in dieser Schrift vereinigt sind, von einander scheidet, sich nicht eine künstliche Vereinbarung, sondern eine natürliche und durchaus überzeugungskräftige Lösung der schroffen Gegensätze ergiebt, in denen sich bisher die Beurtheilung dieses Evangeliums bewegt hat.

Freilich ist es nicht meine Absicht, die Einheitlichkeit des vierten Evangeliums in dem Sinne zu beanstanden, dass ich die einheitliche Redaction des jetzigen Bestandes des Evangeliums (mit Ausnahme der Ehebrecherinperikope und des Anhangcapitels) durch einen einzigen Schriftsteller bestritte. Eine solche Theilungshypothese, wie sie von Schweizer[1]) durchgeführt worden ist, welcher einzelne auf die galiläische Wirksamkeit Jesu bezügliche Erzählungsstücke als spätere Einschaltungen aus dem ursprünglichen Bestande des Evangeliums herauszulösen sucht, kann ich nicht für richtig halten, weil diese galiläischen Stücke doch in ihrer Art auf's engste zusammenhängen mit den übrigen geschichtlichen Parthieen des Evangeliums, welche sich nicht in gleicher Weise als spätere Zuthaten aus dem einheitlichen Rahmen des Evangeliums herausnehmen lassen. Andererseits meine ich mich nicht mit einer solchen Anschauung begnügen zu dürfen, wie sie in verschiedener Weise von Tobler[2]),

[1]) Das Evangelium Johannes nach seinem inneren Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu, Leipzig 1841.

[2]) Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannesfrage insbesondere, Zürich 1858.

Ewald[1]), Weizsäcker[2]), Hase[3]) ausgeführt ist, wonach die eigenthümliche Mischung von glaubwürdig und deshalb apostolisch erscheinenden Elementen mit anderen unglaubwürdig und nicht-apostolisch erscheinenden Elementen im vierten Evangelium sich daraus erklären würde, dass die evangelische Tradition des Apostels Johannes, welche bis dahin ohne bestimmte Fixirung nur mündlich gegeben wäre, hier ihre in vielen Beziehungen modificirende Aufzeichnung durch die Hand eines Jüngers des Johannes gefunden hätte. Sondern ich glaube zurückgehen zu müssen auf die Hypothese, welche mit genialem Scharfblicke von Chr. H. Weisse[4]) aufgestellt und von Schenkel[5]) aufgenommen worden ist, dass eine bestimmte schriftliche Quelle, in welcher von dem Apostel Johannes Reden Jesu zusammengestellt waren, später in unserem vierten Evangelium eine geschichtliche Bearbeitung gefunden hat. Weil diese Bearbeitung der Quelle eine derartige gewesen ist, dass sich die Bestandtheile der Quelle an sehr vielen Punkten noch deutlich von den Zuthaten des bearbeitenden Evangelisten unterscheiden lassen, kann man trotz der einheitlichen Abfassung des uns vorliegenden Evangelienwerkes von einer zwischen den Bestandtheilen dieses Werkes vorzunehmenden Theilung reden. Indem ich mich in diesem Grundgedanken an Weisse und Schenkel anschliesse, stelle ich mich doch insofern selbständig ihnen gegenüber, als ich annehme, dass sich über die ursprüngliche Art und über die einzelnen uns bewahrten Bestandtheile der apostolischen Quelle viel genauere Ergebnisse gewinnen lassen, als sie von den genannten Forschern mehr vermuthet als begründet worden sind.

[1]) Die johanneischen Schriften, Göttingen 1861, I, S. 1 ff.

[2]) Untersuchungen über die evangelische Geschichte, Gotha 1864, S. 238 ff. Weizsäcker hat jetzt in der Theologischen Literaturzeitung 1882, No. 23, ausgesprochen, dass seine früheren Aufstellungen über das vierte Evang. nicht mehr seiner gegenwärtigen Beurtheilung entsprechen.

[3]) Geschichte Jesu, Leipzig 1876, S. 49 ff.

[4]) Die evangelische Geschichte, Leipzig 1838, I, S. 96 f.; die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, Leipzig 1856, S. 48 ff.

[5]) Ueber die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, in den Studien und Kritiken 1840, H. 3, S. 763 ff.

Es mag zweckmässig sein, dass ich meine Beurtheilung des vierten Evangeliums, auf deren Beweis die folgenden Erörterungen abzwecken, hier gleich am Anfange in kurzer Formulirung ausspreche. Die Schrift des Apostels Johannes, welche als Quelle in unserem vierten Evangelium bearbeitet worden ist, war in ihrer Art den Matthäuslogia nahe verwandt: auch sie hat persönliche Erinnerungen des Verfassers an bedeutsame Aussprüche und Reden Jesu enthalten, welche aber, wenn ihnen auch eine einheitliche geschichtliche Umrahmung fehlte, doch ebenso mit kurzen, für das Verständniss der betreffenden Reden oder Aussagen Jesu wichtigen Einleitungen über die geschichtliche Situation versehen waren, wie die meisten Redestücke der Logia. Verschieden von den Matthäuslogia waren die Aufzeichnungen der Johannesquelle besonders insofern, als sie nicht Erinnerungen aus der ganzen Zeit des Zusammenseins des Apostels mit Jesus enthielten, sondern speciell Erinnerungen an die letzte, entscheidende Zeit der Wirksamkeit Jesu. Eingeleitet waren die Aufzeichnungen der Quelle durch eine Betrachtung des Apostels, welche, nur mit geringen Zusätzen versehen, den Prolog unseres Evangeliums bildet. Zu dieser Johannesquelle verhält sich unser Johannesevangelium wesentlich ebenso, wie sich zu der Matthäusquelle unser Matthäusevangelium verhält; die Motive der Bearbeitung der Quelle sind in beiden Fällen ebenso die gleichen gewesen, wie die Gründe, aus denen die apostolische Quellenschrift verscholl, nachdem sie die geschichtliche Bearbeitung erfahren hatte. Die Bearbeitung der Johannesquelle ist im Kreise der Jünger des Johannes nach dem Tode desselben erfolgt; die Zuthaten aber, durch welche der Evangelist den in der Johannesquelle überlieferten Stoff geschichtlich ergänzen zu müssen geglaubt hat, sind verschiedener Herkunft: sie sind theils aus der Bekanntschaft mit den auch uns bekannten Evangelienschriften geflossen, theils entstammen sie einer auf den Apostel Johannes zurückzuführenden mündlichen Tradition, theils verdanken sie ihre Entstehung den dogmatischen Anschauungen und den darauf begründeten historischen Postulaten, welche in der nachapostolischen Generation überhaupt und speciell in der christlichen Umgebung des Verfassers des Evangeliums herrschend waren.

Cap. 2. Die Unterbrechungen ursprünglicher Zusammenhänge im vierten Evangelium.

Die erste Gruppe von Erscheinungen, auf welche sich der Beweis dieser Beurtheilung des vierten Evangeliums stützt, liegt in den Fällen, wo sich störende Unterbrechungen ursprünglicher Zusammenhänge im Evangelium zeigen, d. h. wo Redetheile oder Reden, welche insofern zusammengehören, als sie einen einheitlichen Gedankenzusammenhang bilden oder auf einander oder auf die gleiche Situation Bezug nehmen, in unnatürlicher Weise von einander getrennt sind.

Schon der Prolog bietet uns in dem Abschnitte V. 14—16 einen solchen Fall dar. Die grosse Schwierigkeit dieses Abschnittes ist bekannt. Wenn wir die Worte nehmen, wie sie uns überliefert sind, so erscheint es nothwendig, den V. 16 als in einem begründenden Verhältnisse zu V. 15 stehend aufzufassen. Bei einer solchen Verbindung von V. 15 und 16 lässt sich aber schlechterdings kein befriedigender Gedankenfortschritt gewinnen, weshalb ja auch die Abschreiber schon in sehr früher Zeit am Beginne von V. 16 das ὅτι in καί verändert haben. Dass sich V. 16 nicht als Fortsetzung der angeführten Worte des Täufers begreifen lässt, sondern Fortsetzung der Rede des Verfassers des Prologes sein muss, wird jetzt wohl überall zugestanden; aber ein passender Sinn ergiebt sich weder, wenn man in V. 16 eine Bestätigung des Verfassers des Prologes für den Inhalt des Täuferzeugnisses sieht, noch auch wenn man in ihm eine Begründung für die Thatsache, dass der Täufer dieses Zeugniss abgelegt hat, sieht. Dahingegen stellt sich der trefflichste Gedankenzusammenhang heraus, wenn man mit Uebergehung von V. 15 den Begründungssatz V. 16 an V. 14 anschliesst. Für die Behauptung von V. 14, dass „wir" in dem Fleische, d. h. Geschöpfe, zu welchem der Logos geworden war, die göttliche Herrlichkeit des Logos angeschaut haben, sofern es voll war von Gnade und Treue, wird der bekräftigende Erkenntnissgrund in der Aussage V. 16 gegeben, dass wir Alle aus seiner Fülle empfangen haben, und zwar Gnade über Gnade. Für diese in V. 14 u. 16 bezeichnete Erfahrung, wird dann in V. 17 u. 18 der Realgrund angegeben in der Thatsache,

dass im Unterschiede von der Mittheilung des Gesetzes durch Mose die göttliche Gnade und Treue durch Jesus Christus in Erscheinung getreten ist, indem der einzige Sohn Gottes Gott den Menschen zur klaren Erkenntniss gebracht hat. In der geschlossenen Einheitlichkeit dieses Zusammenhanges liegt der überzeugende Beweis für seine Ursprünglichkeit. Dass man diesen Zusammenhang preisgiebt, um sich mit einer begründenden Beziehung von V. 16 auf V. 15 abzumartern, ist nur daraus erklärlich, dass man unter Voraussetzung der einheitlichen Conception des vierten Evangeliums allerdings nicht begreifen kann, wie derselbe Schriftsteller, der den Zusammenhang von V. 16—18 mit V. 14 in der angegebenen Weise gedacht hat, diesen Zusammenhang durch Zwischenschiebung des Satzes V. 15 hat unterbrechen und entstellen können. Der Gedanke von V. 15 ist dem Gedanken von V. 14 u. 16 im Zwecke coordinirt, sofern auch er einen Beweis dafür geben soll, dass der geschöpfliche Mensch Jesus Träger göttlicher Herrlichkeit gewesen ist; der Art nach aber ist er von dem in V. 14 u. 16 gegebenen Beweisgrunde ganz verschieden, indem er das Zeugniss des Täufers über die Superiorität Jesu als *Autoritätsbeweis* geltend macht, während in V. 14 u. 16 das eigene Anschauen und Empfangen der in Jesu offenbarten göttlichen Gnade und Treue als *Erfahrungsbeweis* geltend gemacht wird. Dass ein Schriftsteller, welcher diesen Erfahrungsbeweis aussprechen wollte, noch vor fertiger Aussprechung desselben jenen im Zeugnisse des Täufers liegenden Autoritätsbeweis angeführt und dann die Fortsetzung des Erfahrungsbeweises so gegeben hätte, als wenn keine solche Unterbrechung stattgefunden hätte, ist schlechterdings nicht vorstellbar. Aber eben deshalb muss man jene Voraussetzung der einheitlichen Conception des vierten Evangeliums zunächst wenigstens für unseren Abschnitt des Prologs einmal fahren lassen. Die Einfügung von V. 15 muss durch einen Anderen geschehen sein, als durch den Schriftsteller, welcher die in V. 14 u. V. 16—18 gegebene Beweisführung ursprünglich gedacht und formulirt hat: nur ein Späterer, welchem die Einheitlichkeit dieser Beweisführung nicht deutlich in's Bewusstsein trat, konnte schon nach V. 14 den geeigneten Platz finden, um dem Erfahrungsbeweise den im Täuferzeugnisse

enthaltenen Autoritätsbeweis zur Seite zu stellen. Hier bieten sich nun verschiedene Hypothesen dar, von denen eine mit Sicherheit zu wählen auf Grund unserer Stelle allein nicht möglich ist. Man kann annehmen, dass ein Späterer den V. 15 in das übrigens einheitliche Evangelium interpolirt habe, oder dass er ihn von einer ursprünglicheren anderen Stelle absichtlich oder unabsichtlich an unsere Stelle versetzt habe[1]; zu Ungunsten dieser beiden Hypothesen spricht nur der Umstand, dass nirgends in der ältesten Ueberlieferung des Evangeliums sich die Spuren solcher späteren Einsetzung oder Versetzung von V. 15 bewahrt haben. Man kann aber auch annehmen, dass V. 15 von dem Verfasser unseres Evangeliums herrührt und von ihm an die uns überlieferte Stelle gesetzt ist, dass dann aber der übrige Bestand des Prologes nicht von diesem Evangelisten ursprünglich gedacht und abgefasst ist, sondern von ihm als fertiges Product eines Anderen in sein Evangelium herübergenommen ist.

Der Stelle aus dem Prolog reihe ich zunächst eine Stelle aus den Abschiedsreden an, bei der es sich um einen ganz analogen Fall handelt. An die symbolische Handlung des Fusswaschens schliesst Jesus von 13, 12 an eine das Symbol deutende Ermahnung an seine Jünger. Die Dienstleistung, welche er ihnen erwiesen hat, obgleich er ihr Meister und Herr ist, soll ihnen ein Vorbild sein, eben solche Dienstleistung einander zu erweisen (V. 12—15). Der Knecht ist nicht grösser als sein Herr: wenn also er, der ihr Herr ist, jene Dienstleistung an den unter ihm Stehenden geübt hat, so dürfen sie als seine Jünger sich nicht für zu gut zu solcher herablassenden Dienstleistung halten (V. 16). Glückselig sind die Jünger, wenn sie dieser Erkenntniss, zu deren Feststellung sein gegenwärtiges ermahnendes Thun und Reden dient, entsprechend handeln (V. 17). Dieser Glückseligpreisung werden dann folgende Worte angefügt: „nicht von euch Allen rede ich; ich weiss, welche ich ausgewählt habe; aber es muss das Schriftwort erfüllt werden:

[1]) Vgl. Ritschl, zum Verständniss des Prologs des johanneischen Evangeliums, in den Studien u. Kritiken, 1875, H. 3, S. 578. Wagenmann, zum johanneischen Prolog, in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie, 1875, H. 3, S. 441 ff.

der mit mir das Brot isst, hat gegen mich seine Ferse erhoben; jetzt sage ich es euch, bevor es eintritt, damit ihr, wenn es eingetreten ist, glaubet, dass ich es bin“ (V. 18 u. 19). Diese Worte sollen offenbar hervorheben, dass die an die Jünger im Allgemeinen gerichtete Zusage der Glückseligkeit dem Verräther, welchen Jesus als solchen kannte, trotzdem er ihn mit in seine engste Jüngerschaar aufgenommen hat, nicht mit gilt. Auf diese Worte folgt endlich der Ausspruch: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer aufnimmt, wen ich senden werde, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (V. 20). Die völlige Isolirtheit dieses letzten Ausspruches springt in's Auge: mit den Worten über den Verräther lässt er sich durchaus nicht in Verbindung bringen. Einige Erklärer haben ihn deshalb für ein Glossem erklärt, bringen auf diese Weise aber nur eine neue Schwierigkeit an die Stelle der beseitigten: denn die Einsetzung dieses Glossems an diesem Orte wäre rein räthselhaft. Andere Erklärer haben erkannt, dass V. 20 über die Worte V. 18 u. 19 weg an V. 17 anzuknüpfen ist [1]). Die Richtigkeit dieser Anknüpfung erhellt evident aus der Trefflichkeit des Gedankenzusammenhanges, welcher dann zwischen der Erörterung V. 12—17 und der Aussage V. 20 besteht. An die durch sein Vorbild begründete Ermahnung der Jünger zur Dienstleistung unter einander, schliesst Jesus die Zusage der Glückseligkeit, wenn sie seine Ermahnung befolgen, und er begründet dann diese Zusage durch Hervorhebung des absoluten Werthes, welcher einem solchen Handeln, zu welchem er sie ermahnt hat, beiwohnt. Aber wie ist es vorstellbar, dass der Autor, dem dieser Gedankenzusammenhang bewusst gewesen ist, ihn durch die Zwischenstellung jener ganz andersartigen Erörterung selbst so zerrissen hat, dass die ursprüngliche Beziehung des letzten Gliedes dieses Zusammenhanges bei einfachem Lesen und Hören garnicht mehr bemerkt werden kann? Man wird antworten, dass unter Voraussetzung der apostolischen Abfassung des vierten Evangeliums der Autor der Aufzeichnung des Redezusammenhanges V. 12—20 eben nicht identisch war mit dem

[1]) Vgl. Weiss, in der Bearbeitung des Meyer'schen Commentares zum Ev. d. Joh., 1880, S. 500.

Autor dieses Redezusammenhanges selbst; Jesus selbst werde wohl, nachdem er bei der Glückseligpreisung der Jünger zur besonderen Berücksichtigung des Verräthers Anlass genommen habe, hinterher die Wiederaufnahme des unterbrochenen Gedankenzusammenhanges gehörig vermittelt und verdeutlicht haben; darin bewähre sich nun die authentische Ueberlieferung der Worte Jesu durch seinen Apostel, dass dieser die ursprüngliche Reihenfolge der Glieder der Rede Jesu bewahrt habe, obgleich er die Worte, welche den Zusammenhang zwischen den Gliedern der Rede vermitteln und verständlich machen, nicht bewahrt habe. Gegen diese Erklärung entscheidet aber folgender Grund. Das Motiv zur Anfügung der auf den Verräther bezüglichen Worte an den Ausspruch V. 17 kann nur in einer unvollständigen, oberflächlichen Auffassung des Gedankens von V. 17 gefunden werden. Den Jüngern wird hier Glückseligkeit zugesprochen unter der Bedingung, dass sie der Ermahnung Jesu zur wechselseitigen Dienstleistung entsprechen; in der Zusammenfassung mit dieser Bedingung bietet die Glückseligpreisung durchaus keinen natürlichen Anlass dazu, die Beziehung auf den Verräther besonders auszunehmen. Nur wenn man diese Bedingung nicht berücksichtigt, scheint die Zusprechung der Glückseligkeit an die Jünger eine besondere Ausnahme in Betreff des Verräthers zu verlangen. Kann man nun annehmen, dass Jesus selbst durch eine unvollständige Auffassung seines eigenen Ausspruches zu dieser nur scheinbar naheliegenden und zweckmässigen Hervorhebung der Ausnahme des Verräthers veranlasst worden sei? Unmittelbar drängt sich hier doch der Schluss auf, dass nicht der Autor des Gedankens von V. 17, aber auch nicht der Apostel, welcher diesen Gedanken in lebendiger Erinnerung bewahrte, sondern ein Späterer, welcher den Ausspruch vorfand, aber den Gedanken desselben nicht vollständig nachdachte, sondern an einem einzelnen Gliede desselben mit seiner Aufmerksamkeit hängen blieb, welchem ebendeshalb auch die enge Beziehung der Aussage V. 20 zu V. 17 nicht bewusst wurde, die ihm nothwendig erscheinende Einfügung der auf den Verräther bezüglichen Worte V. 18 u. 19 vorgenommen hat. Die Möglichkeit, welche wir oben bei der Prologstelle anerkannten, dass die den Zusammenhang von 1, 14 u. 16 unterbrechenden Worte V. 15 von einem

anderen ursprünglicheren Orte dorthin versetzt worden seien, können wir in unserem Falle nicht gelten lassen, weil die Worte V. 18f. ganz direct an V. 17 anknüpfen. Uns bleibt nur die Wahl zwischen den beiden Möglichkeiten: dass die Worte V. 18f. ursprünglich nicht im Evangelium standen, also eine Interpolation sind, oder dass sie zwar zum ursprünglichen Bestande des Evangeliums gehören, dass dann aber der Evangelist, auf den sie zurückzuführen sind, die sie umrahmenden Worte V. 12—17 und V. 20 nicht selbst concipirt, sondern nach einer fremden Quelle reproducirt hat, ohne dabei einen vollständigen Einblick in ihren Gedanken und ihren Zusammenhang unter einander gewonnen zu haben.

In anderen Fällen lässt sich die Beobachtung machen, dass Worte Jesu, welche offenbar in eine und dieselbe Situation hineingehören, auf verschiedene Situationen vertheilt und dadurch undeutlich und zusammenhanglos geworden sind. Ein erstes Indicium einer solchen störenden Trennung liegt in der Stelle 6, 36: *ἀλλ᾽ εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἑωράκατε καὶ οὐ πιστεύετε.* Auf welche frühere Aussage bezieht sich hier Jesus? In der von V. 26 an mitgetheilten Rede Jesu an die Volkshaufen, welche ihn am Tage nach dem Speisungswunder aufgesucht haben, findet sich eine entsprechende Aussage nicht vor. Man beruft sich in der Regel auf das Anfangswort dieser Rede V. 26: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr suchet mich nicht, weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von den Broten asset und satt wurdet.“ Zwar nicht auf den Wortlaut, wohl aber auf den Gedanken dieser Aussage passe die Rückbeziehung Jesu in V. 36. Allein gerade wenn wir den Gedanken von V. 26 genau in's Auge fassen, wird es klar, dass V. 36 diese Beziehung nicht haben kann. In V. 26 spricht Jesus gegen die Leute, welche zu ihm kommen, den Vorwurf aus, dass sie ihn wegen des Nutzens und Genusses, den sie von seiner Speisungsthat gehabt haben, aufsuchen, nicht aber deshalb, weil sie seine That nach ihrem wunderbaren Charakter und demgemäss als Anzeichen seiner übernatürlichen Macht gewürdigt hätten. Die Aeusserung V. 36 findet sich aber in folgendem Zusammenhange. Jesus weist die Aufforderung zurück, dass er durch ein Wunderzeichen, wie Mose es in der Wüste gegeben habe, seinen Anspruch

bewähren solle, von Gott zur Mittheilung ewigen Heilslebens gesandt zu sein; denn er selbst sei das wahrhafte Himmelsbrot, das Lebensbrot, welches dauernd die Bedürfnisse des Menschen stille (V. 32—35). Der Sinn dieser Worte Jesu ist doch, dass die Leute ein solches Wunderzeichen, wie sie es als Bedingung ihres Glaubens von ihm fordern, nicht brauchen und nicht haben sollen, weil er selbst ja in viel höherem Sinne vom Himmel herstamme und zum Leben diene, als jenes wunderbare Himmelsbrot des Mose; in ihm selbst liege also die höchste Beglaubigung für seine Ansprüche, und zwar eine viel bessere, als ein Zeichen nach Analogie des Mosezeichens geben könnte. Wenn nun hier das Wort Jesu V. 36: „aber ich habe es euch gesagt: ihr habt gesehen und glaubet doch nicht“, auf V. 26 Bezug nähme, so würde es vollständig aus dem Zusammenhange herausfallen. Denn in V. 26 muss man den Gedanken indirect ausgedrückt finden, dass sich der Glaube der Angeredeten auf Wunderzeichen gründen solle, und zwar speciell auf das Zeichen der grossen Speisung, welches dem Mosezeichen der Art nach verwandt ist. In unserem Zusammenhange aber kommt es gerade auf den Gedanken an, dass sich der Glaube nicht auf Wunderzeichen nach Art des Mosezeichens, sondern im Unterschiede davon auf Jesum selbst, sofern er das göttliche Heilsleben mittheilt, gründen soll. In diesen Zusammenhang passt V. 36 nur dann, wenn die frühere Aussage, auf welche Jesus hier Bezug nimmt, den Sinn hatte, dass man zwar die Heilsbedeutung, welche er selbst besitze, erkennen könne, aber sie trotzdem nicht gläubig anerkennen wolle. Soll man nun annehmen, Jesus beziehe sich auf einen uns nicht aufbewahrten früheren Ausspruch zurück? Lücke[1]) hat es schon erkannt, dass die richtige Beziehung unserer Stelle vielmehr in Cap. 5 zu suchen ist, — er nimmt an: speciell in dem Abschnitte 5, 37—44, noch genauer dürfen wir wohl sagen: in der ganzen Rede von 5, 17 an. Dort hat Jesus die Behauptung aufgestellt und ausgeführt, dass seine Wirksamkeit ihm von Gott übertragen sei und auf die Mittheilung des Heilslebens abziele (V. 19—30); dort hat

[1]) Commentar über das Evangelium des Johannes, 2te Aufl. Bonn 1834, II, S. 99 ff.

er hervorgehoben, worin die Bezeugung für diese Göttlichkeit und für diese Heilsbedeutung, welche er sich beilege, gegeben sei, nämlich einerseits in seiner Wirksamkeit selbst (V. 36; — dass die *ἔϱγα* hier nicht gleichbedeutend mit *σημεῖα* sind, werde ich später nachweisen —), andererseits in der früheren Offenbarung Gottes durch die heiligen Schriften (V. 37—39); dort hat er auch ausdrücklich hinzugefügt, dass man trotz dieser Bezeugung, an welcher man die Richtigkeit seiner Ansprüche erkennen könne, schuldvoll nicht an ihn glauben wolle (V. 40—47). Ebenso unpassend wie die Rückbeziehung von 6, 36 auf 6, 26 sein würde, ebenso zutreffend ist diese Rückbeziehung auf die Rede des fünften Capitels. Dass man die Anerkennung dieser Beziehung verweigert, solange man an der Voraussetzung der inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums festhält, ist sehr erklärlich. Denn nach der Darstellung des Evangelisten ergeht die Rede von Cap. 6 in Galiläa an galiläische Volkshaufen, während die Rede von Cap. 5 in Jerusalem an Judäer gerichtet gewesen war, und sowenig man sich vorstellen kann, dass Jesus selbst sich bei der späteren Gelegenheit auf die Rede zurückbezogen hätte, die er früher an ein ganz anderes Publicum gerichtet gehabt hätte, ebenso wenig ist es vorstellbar, dass ein Schriftsteller, welcher in originaler Weise die Rede von Cap. 6 gebildet hätte, in derselben Jesu eine Bezugnahme auf eine andere Rede, welche er ihn bei ganz verschiedener Gelegenheit und vor ganz verschiedenen Menschen hätte halten lassen, in den Mund gelegt hätte. Will man aus diesen Erwägungen die Beziehung von 6, 36 auf die Rede von Cap. 5 nicht zugeben, so möge man sich wenigstens dessen bewusst bleiben, dass man in Cap. 6 eine Schwierigkeit ohne befriedigende Lösung stehen lässt. Für uns aber, die wir eben jene Voraussetzung der inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums in Frage stellen, ist die nothwendige, weil allein natürliche und sinngemässe Beziehung von 6, 36 auf die Rede von Cap. 5 ein neuer, zu anderen hinzukommender Beweispunkt dafür, dass diese innere Einheitlichkeit des vierten Evangeliums nicht vorhanden ist. Nicht der Schriftsteller, welcher die Rede von Cap. 6 ursprünglich, sei es in lebendiger Erinnerung an eine wirkliche Rede Jesu, sei es in originaler Conception, aufgezeichnet hat, sondern

nur ein Späterer, welcher diese Rede fertig vorfand und sich nicht über die Bedeutung aller einzelnen Glieder derselben genaue Rechenschaft gab, kann diese Rede in die neue galiläische Situation hineinverlegt haben, während sie doch die gleiche jerusalemische Situation voraussetzt, wie die Rede von Cap. 5.

Durch andere Spuren in der Rede von Cap. 6 wird uns dieses Ergebniss bestätigt [1]). Man kann sich doch nur mit den künstlichsten Ausreden der Erkenntniss verschliessen, dass die in V. 30—35 berichtete Aufforderung an Jesus und Antwort Jesu unter der in V. 1—26 bezeichneten Situation räthselhaft sind. Dass die Leute, welche von Jesu ein Wunder nach Art des Mannawunders fordern, weil sie auf das Sehen eines solchen Wunders ihren Glauben begründen wollen (V. 30 f.), identisch sind mit den Leuten, welche am Tage zuvor das grosse Speisungswunder erlebt haben und das Anschauen dieses Wunders zum Motive für das in V. 14 f. angegebene Urtheil und Vorhaben in Betreff Jesu genommen haben, ist gerade so unbegreiflich, wie dass derselbe Jesus, welcher in V. 32 ff. im Gegensatze zu der Forderung eines zur Stütze des Glaubens an ihn dienenden Wunderzeichens auf sich selbst hinweist, sofern er mit seiner göttlichen Heilswirksamkeit das unmittelbarste und grösste Beglaubigungszeichen für sich sei, kurz vorher das Wort V. 26 gesprochen hat, welchem der Gedanke zu Grunde liegt, dass ein solches Aufsuchen Jesu das richtige wäre, welches um seiner Wunderthaten willen erfolgte. Wie wir hier das negative Urtheil bestätigt finden, dass die in 6, 1—26 gegebene Schilderung nicht ursprünglich mit der Rede 6, 27 ff. zusammengehört hat, so wird das positive Urtheil, dass die Rede 6, 27 ff. vielmehr in die gleiche geschichtliche Situation gehört, wie die Rede von Cap. 5, dadurch bestätigt, dass in 6, 41 u. 52 plötzlich *οἱ Ἰουδαῖοι* als Zuhörer der Rede Jesu erscheinen. Wenn man berücksichtigt, dass im vierten Evangelium sonst consequent als *οἱ Ἰουδαῖοι* speciell die Einwohner von Judäa, beziehungsweise noch specieller die jerusalemischen Hierarchen bezeichnet werden, und dass demgemäss auch im ersten Theile von Cap. 6 die Leute, mit denen Jesus in Galiläa zu thun hat, als *ὄχλος* (V. 2.

[1]) Vgl. Schweizer a. a. O. S. 81 ff.

5. 22. 24) oder ἄνθρωποι (V. 10. 14) bezeichnet werden, so muss man die Einführung der Ἰουδαῖοι in V. 41 u. 52 höchst auffallend finden. Man kann sich ja etwa mit den Aushülfen begnügen, dass unter dem galiläischen Volkshaufen zufällig auch einige Judäer gewesen seien, welche nun an jenen beiden Stellen besonders berücksichtigt würden, oder dass die Galiläer hier Judäer genannt würden, weil sie den judäischen Unglauben bewiesen. Wenn man aber ohnehin Anlass zu der Annahme hat, dass die Rede von Cap. 6 ursprünglich garnicht der galiläischen Situation angehört hat, so wird man sich solcher, doch nur recht unbefriedigender Aushülfen enthalten und in der Einführung der Ἰουδαῖοι eine weitere Bestätigung dafür finden, dass diese Rede nach einer ursprünglicheren Darstellung vor dem gleichen Zuhörerkreise gehalten war wie die Rede von Cap. 5.

Zu einem gleichen Ergebnisse wie bei der Rede 6, 27 ff. werden wir aber auch bei der Rede 7, 15—24 hingedrängt. Im zweiten Theile dieses Redestückes, vom Schlusse von V. 19 an, nimmt Jesus Bezug auf den am Anfange von Cap. 5 geschilderten Vorgang: er rechtfertigt sein damaliges Sabbathheilen, um desswillen man ihn hat tödten wollen. Zwischen jenem Vorgange und dieser Rede liegt nach der Darstellung des Evangelisten ein Zeitraum von wenigstens (wenn man nämlich annimmt, dass unter dem Feste der Juden 5, 1 das Purimfest verstanden sein soll) sieben Monaten. Nun würde ja eine solche Rückbeziehung auf einen früheren bedeutsamen Vorgang an sich nichts Auffallendes haben; sehr auffallend wird sie hier aber deshalb, weil sie gänzlich unvermittelt eintritt. Auf die Bemerkung der Juden, wie er schriftgelehrt sei ohne doch studirt zu haben (V. 15), antwortet Jesus, dass er seine Lehre nicht von sich selbst habe, sondern von Gott: dies werde ein Jeder, der den Willen Gottes thun wolle, erkennen, und dies gehe auch daraus hervor, dass er nicht nach Ehre für seine eigene Person, sondern nach Ehre für Gott trachte (V. 16—18). Durchaus räthselhaft in diesem Zusammenhange sind die dann zuerst folgenden Worte: „hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? und keiner von euch thut das Gesetz.“ Ebenso räthselhaft aber ist der Uebergang von hier zu der weiteren Frage: „was sucht

ihr mich zu tödten?" welche die Einleitung zur Rechtfertigung des früheren Sabbathwerkes bildet. Ich glaube, als Zeugniss für die grosse hier vorliegende Schwierigkeit die Erläuterung anführen zu dürfen, welche Weiss[1]) der Stelle gegeben hat. Er schreibt: „Es ist natürlich nur der Evangelist, der Jesum ausdrücklich auf die von ihm erzählte Sabbathheilung (Cap. 5) statt auf die Kategorie von Werken, auf Grund deren man gegen seine Berufung auf seine sittliche Lebensführung Einspruch erheben konnte (7, 21), zurückweisen und so abrupt von ihrem Verlangen ihn zu tödten reden lässt (7, 19), während es sich doch offenbar zunächst nur darum handelt, dass sie ihn wegen seiner Sabbathverletzungen für todeswürdig erklärten. Ebenso hängt die hier etwas unklare Berufung auf das Gesetz, das doch Niemand von ihnen halte (7, 19), offenbar damit zusammen, dass der Evangelist die hier geführten Verhandlungen in das Gesammtbild einer Rede Jesu zusammenzieht. Erst aus 7, 24 erhellt, dass er ihnen vorwirft, wie sie selbst das Gesetz nicht zum Massstabe für die Art ihres Urtheilens machen." Bei einer solchen Unterscheidung der Gedanken der geschichtlichen Rede Jesu von der abändernden Darstellung des Evangelisten, wird allerdings von Jesus selbst der Vorwurf abgewälzt, unverständlich und zusammenhanglos gesprochen zu haben; dass aber die Worte, wie der Schriftsteller sie aufgezeichnet hat, abrupt und unklar sind, wird doch zugestanden, und für diese verwirrende Darstellungsweise des Schriftstellers wird keine ausreichende Erklärung gegeben. Nun hat Bertling[2]) in den „Studien und Kritiken" die Hypothese aufgestellt, dass das in Cap. 7 so räthselhaft erscheinende Redestück verstellt worden sei, indem es ursprünglich zu der Rede von Cap. 5 gehört habe. Das ist ein ohne Zweifel richtiger Gedanke, und wenn derselbe durch Bertling nicht zur Ueberzeugung gebracht ist[3]), so liegt die Schuld einerseits daran, dass Bertling ihm eine allerdings nicht sehr glückliche Ausführung gegeben hat, indem er nur für die Worte

[1]) Das Leben Jesu, Berlin 1882, II, S. 386 f.

[2]) Eine Transposition im Evangelium Johannis, a. a. O. 1880, H. 2, S. 351 ff.

[3]) Vgl. E. Waitz, zur Erklärung von Joh. 7, 22—24, in den Studien u. Kritiken 1881, H. 1, S. 145 ff.

7, 19—24 die Nothwendigkeit einer Transponirung in Anspruch nimmt und den ursprünglichen Ort dieser Worte vor 5, 17 sucht, andererseits daran, dass er den hier vorliegenden Fall einer Auseinanderreissung ursprünglich zusammengehöriger Worte im vierten Evangelium isolirt betrachtet und zur Erklärung desselben vermuthet, in dem ersten handschriftlichen Exemplare des vierten Evangeliums sei ein Blatt mit dem Inhalte von 7, 19—24 verlegt worden. Ich stelle meinerseits die Behauptung auf, dass das ganze Redestück 7, 15—24 mit der Rede von Cap. 5 ursprünglich zusammengehört hat, und zwar dass der ursprüngliche Ort daselbst am Schlusse dieser Rede, also hinter 5, 47, zu suchen ist. Der überzeugende Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung liegt für einen Jeden, der nicht mit dem Vorurtheile von der inneren Einheitlichkeit der Composition des vierten Evangeliums die Discussion überhaupt abschneidet, darin, dass sich der erste Theil dieses Redestückes von Cap. 7 seinem Gedankeninhalte nach mit der Rede von Cap. 5 ganz fest zusammenfügt, und dass bei einer solchen Zusammenfügung alle Schwierigkeiten der Gedankenfolge im Verlaufe des Redestückes von Cap. 7 ohne Weiteres verschwinden. Dort in Cap. 5 hat Jesus ausgeführt, dass das Zeugniss für die Richtigkeit seines Anspruches, von Gott zur Bringung des Heilslebens und des Gerichtes an die Menschen bevollmächtigt zu sein, einerseits in seiner Wirksamkeit liege (V. 31—36), andererseits in der früheren Gottesoffenbarung (V. 37 ff.). Seine Gegner, ob sie auch noch so sehr diese frühere Gottesoffenbarung, wie sie in der Schrift niedergelegt ist, zum Gegenstande ihres Studiums machen, haben doch kein Verständniss für den Inhalt derselben; denn während die Schrift gerade über ihn (Jesum) zeugt, nämlich die Gottgemässheit seines Wirkens beglaubigt (nicht etwa nur durch die messianischen Weissagungen des Alten Testaments, sondern durch die ganze alttestamentliche Offenbarung des göttlichen Willens), so wollen sie ihm doch nicht glauben (V. 39 f.). Dafür liegt der Realgrund darin, dass ihre Willensrichtung verkehrt ist, indem sie keine Liebe zu Gott haben, und nicht auf Anerkennung seitens Gottes, sondern auf Anerkennung seitens der Menschen bedacht sind (V. 41—44). So wird Mose selbst, auf den sie ihr Vertrauen setzen, zu ihrem Ankläger, und des-

halb, weil sie die Verkündigung des Mose nicht anerkennen, können sie seine (Jesu) Verkündigung nicht anerkennen (V. 45—47). Wie trefflich reiht sich an diese Worte Jesu zuerst das höhnende Gegenwort der Juden: „wie ist der da schriftgelehrt, der doch nicht studirt hat!" (7, 15) — ein Ausspruch, welcher an seiner Stelle in Cap. 7, wo von einer speciellen Bezugnahme Jesu auf die alttestamentliche Schrift oder auf die jüdische Schriftgelehrsamkeit nicht die Rede war, ebenso unmotivirt erscheint, wie er hier im Anschlusse an die Erörterung 5, 37—47, wo Jesus das Nichtverstehen der Schrift bei seinen Gegnern trotz all ihres Schriftstudiums behauptet hat, wohl motivirt ist. Auf diese gegnerische Einrede nun, welcher der Gedanke zu Grunde liegt, dass ein Nichtstudirter eben ein Autodidakt sei, der als solcher zur Kritik der Studirten keine Fähigkeit und keinen Beruf habe, antwortet Jesus mit Wiederholung des Anspruches, welcher das eigentliche Thema seiner Rede in Cap. 5 gewesen war, nämlich dass seine Verkündigung nicht aus ihm selbst stamme, sondern aus Gott (V. 16; vgl. 5, 19 f. u. 30); und für die Wahrheit dieses Anspruches beruft er sich einerseits mit Wiederaufnahme des Gedankens, welcher den Schluss seiner eben vorangehenden Beweisführung gebildet hatte, auf das Zeugniss derer, welchen es wirklich um die Erfüllung des göttlichen Willens zu thun ist (V. 17; vgl. 5, 41 ff.), andererseits im Gegensatz zu dem Trachten nach menschlicher Ehre, welches er eben den Gegnern als Beweis ihres Mangels an wirklichem Interesse für den göttlichen Willen vorgeworfen hatte (5, 44), auf sein eigenes Trachten danach, nicht die Ehre seiner Person, sondern die Ehre Gottes zu fördern (V. 18). Wenn in diesem Zusammenhange nun die Worte folgen: „hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? und keiner von euch thut das Gesetz", so sind dieselben nicht mehr unklar, weil ihre Bedeutung etwa erst aus der nachfolgenden Erörterung über die äusserliche und verkehrte Auffassung des Gesetzes seitens der Gegner erhellte, sondern sie sind ganz klar, weil sie an die vorangehende Erörterung, speciell an 5, 45—47, anknüpfen: was Jesus dort schon hervorgehoben hat, das wiederholt er jetzt, dass bei den Gegnern die nothwendige Bedingung zur Anerkennung der göttlichen Herkunft seiner Verkündigung nicht

vorhanden ist, indem ihnen ein wirkliches sittlich-religiöses Interesse für die Befolgung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung fehlt. Dann erscheint aber auch der plötzliche Uebergang zu der Frage: „was sucht ihr mich zu tödten?“ und die weitere Bezugnahme auf den der Rede von Cap. 5 vorangehenden Vorgang nicht mehr abrupt. Denn dieser Vorgang gehört nicht der Vergangenheit, sondern der unmittelbaren Gegenwart an (man beachte die Präsentia: *ζητεῖτε* V. 19, *θαυμάζετε* V. 21, *χολᾶτε* V. 23), und wie derselbe die Veranlassung zu der Erörterung Jesu über die Herkunft und Bedeutung seiner Wirksamkeit im Allgemeinen gebildet hat, so ist es durchaus natürlich, dass Jesus diese allgemeine Erörterung in eine Rechtfertigung seines Wirkens in jenem speciellen Falle wieder ausmünden lässt. — Wenn wir so die Zusammengehörigkeit des Redestückes 7, 15—24 mit der Rede 5, 17—47 erkennen, so ist für uns nun diese Zerreissung des ursprünglichen Zusammenhanges auch keine singuläre Erscheinung im vierten Evangelium, welche deshalb einen unüberwindlichen Anstoss böte; sondern wir stellen diesen Fall in eine Reihe mit vielen anderen, ähnlichen Fällen, welche alle darauf hinweisen, dass im vierten Evangelium Aufzeichnungen enthalten sind, deren originaler Zusammenhang durch einen späteren Bearbeiter eigenthümliche Störungen erfahren hat.

Noch auf zwei Fälle dieser Art habe ich hier aufmerksam zu machen. Die in Cap. 8 mitgetheilte Rede Jesu wird eingeleitet durch die Worte V. 12a: *πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰησοῦς λέγων.* Welche Personen will der Schriftsteller hier durch *αὐτοῖς* bezeichnen? Wir müssen von dem Berichte über die Hinführung der Ehebrecherin zu Jesus, 7, 53—8, 11, absehen, weil derselbe auf Grund der ältesten Zeugnisse nicht als zum ursprünglichen Texte des vierten Evangeliums gehörig betrachtet werden darf; würden wir übrigens seine Zugehörigkeit zum Bestande des Evangeliums annehmen, so würde die Beantwortung unserer Frage nicht erleichtert werden, da die in dieser Erzählung vorkommenden Personen nach V. 9—11 nicht als die in V. 12 ff. Angeredeten gedacht sein können. Voran geht der Bericht über die Sanhedrinverhandlung, wo die Diener, die Jesum hatten verhaften sollen, die Nichtvollziehung ihres Auf-

trages melden und wo Nikodemus sich zu Gunsten eines gesetzlichen Verfahrens gegen Jesus verwendet (7, 45—52). Auf die hier vorkommenden Personen kann sich das *αὐτοῖς* 8, 12 offenbar nicht beziehen. Dann muss man entweder erklären, der Schriftsteller habe unter den *αὐτοῖς* die Gegner Jesu bei seiner letzten Verhandlung 7, 37 ff., oder aber, er habe irgend ein anderes Publicum, wie es damals in Jerusalem war und mit Jesus zusammentraf, gemeint. Die eine Erklärung setzt eine ebenso unnatürliche Schreibweise voraus, wie die andere: wie kann sich ein einfaches *αὐτοί* auf Personen einer früheren Erzählung beziehen, wenn inzwischen eine andere Erzählung mit anderen Personen gegeben ist? oder wie kann sich ein *αὐτοί* auf Personen beziehen, welche überhaupt nicht genannt werden? Ob man annimmt, der Schriftsteller habe auf Grund seiner Erinnerung an eine geschichtliche Thatsache geschrieben, oder ob man annimmt, er habe ganz oder theilweise ohne solche Erinnerungsgrundlage geschrieben, die Unnatürlichkeit seiner Schreibweise in 8, 12 ist die gleiche. Mit dieser Schwierigkeit trifft nun eine andere bedeutsame Erscheinung zusammen. Die in Cap. 8 mitgetheilte Rede Jesu steht ihrem Gedankeninhalte nach im engsten Zusammenhange mit den in Cap. 7 berichteten Worten Jesu V. 28 f., 33 f. u. 37 f., welche hier als einzeln in verschiedenen Situationen gesprochen dargestellt werden; und zwar besteht dieser Zusammenhang darin, dass die Gedanken, welche in jenen einzelnen Worten von Cap. 7 andeutend aufgestellt werden, hier in Cap. 8 nicht nur wieder aufgenommen, sondern auch bestimmt gedeutet und in Beziehung zu einander gesetzt werden. Das Wort 8, 12: „ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt wird nicht in der Finsterniss wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben“, ist eine Wiederaufnahme des Wortes 7, 37 f.: „wenn Einer Durst hat, so komme er und trinke; wer an mich glaubt, von dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fliessen.“ Unter zwei verschiedenen Bildern bringt Jesus hier denselben Gedanken zum Ausdruck, dass er für diejenigen, welche sich ihm gläubig anschliessen, ein rechtes Heil vermittelt[1]; die deutende Aus-

[1]) Dass die Deutung, welche dem Ausspruche 7, 38 in V. 39 gegeben

führung dieses Gedankens giebt er in den Worten 8, 32 u. 51, wo er im Gegensatze dazu, dass man ohne Anschluss an ihn in seinen Sünden bleibt und dem Tode verfällt (V. 21 u. 24), hervorhebt, dass diejenigen, welche seine Verkündigung aufnehmen, die freimachende *ἀλήθεια* und das ewige Leben gewinnen. Ebenso ist das Wort 8, 14: „ich weiss, woher ich gekommen bin und wohin ich gehe; ihr wisst nicht, woher ich komme oder wohin ich gehe“, eine Wiederaufnahme des Wortes 7, 28f., mit welchem Jesus die Aeusserung der Jerusalemiten beantwortet, er könne nicht der Messias sein, weil man seine Herkunft kenne (V. 27). Diesem vorgeblichen, aber nur auf creatürlichem Urtheil beruhenden (8, 15) Wissen der Juden um seine Herkunft stellt er sein wahres Wissen um seine Herkunft, um seinen Vater, der ihn ausgesandt hat und zu dem er zurückkehrt, gegenüber; die bestimmte Erklärung darüber aber, welche andere, unbekannte Herkunft und welchen unbekannten Vater er denn für sich in Anspruch nimmt, giebt er in den Worten 8, 23 u. 42 ff., wo er der creatürlichen Herkunft der Gegner seine höhere, überweltliche Herkunft, und ihrem Herstammen vom Teufel als ihrem Vater sein Herstammen von Gott als seinem Vater gegenüberstellt. Endlich ist das Wort 8, 21: „ich gehe hin und ihr werdet mich suchen und werdet in eurer Sünde sterben; wo ich hingehe, könnt ihr nicht hinkommen“, eine Wiederaufnahme des Wortes 7, 33f.: „noch eine kurze Zeit bin ich bei euch, dann gehe ich hin zu dem, der mich gesandt hat; ihr werdet mich suchen und nicht finden und wo ich bin, könnt ihr nicht hinkommen.“ Diese aus Cap. 7 aufgenommenen Gedanken sind in Cap. 8 in folgende Beziehung zu einander gesetzt: das Wissen Jesu um seine Herkunft begründet die Glaubwürdigkeit seines Ausspruches über den Heilswerth, welchen er habe (8, 12—14), wie die die Thatsache seiner Herkunft von Gott der Grund dafür ist, dass seine Verkündigung die *ἀλήθεια* zum Inhalte hat (V. 40—47). Die Thatsache aber, dass er fortgeht und die Gegner ihn dann vergebens suchen werden,

wird, nicht für authentisch gelten kann, werde ich später nachzuweisen versuchen.

begründet es, dass sie in ihrer Sünde dem Tode verfallen werden (V. 21); der Hinweis auf seinen baldigen Fortgang zweckt also auf die Ermahnung ab, von dem Heile, welches er darbietet, Gebrauch zu machen, solange er jetzt noch bei ihnen ist. Wenn man dieses Verhältniss der Rede 8, 12 ff. zu den Aussprüchen 7, 28f., 33f. u. 37f. berücksichtigt, so kann man sich des Urtheiles nicht enthalten, dass diese Aussprüche, welche uns getrennt von einander und von der Rede 8, 12 ff. überliefert sind, doch im Bewusstsein ihres Autors von vornherein die Beziehung zu einander und die Bedeutung hatten, welche aus der Rede 8, 12 ff. erhellen, d. h. also: wir müssen bei der Erklärung dieser einzelnen Aussprüche davon absehen, dass sie auf verschiedene Situationen vertheilt sind. Lassen wir uns nun aber durch diesen Eindruck von der inneren Zusammengehörigkeit der bezeichneten Worte in Cap. 7 und der Rede in Cap. 8 auf die Vorstellung hinleiten, dass diese Stücke ursprünglich wirklich alle in eine und dieselbe Situation gehört haben, so gewinnt dann mit einem Schlage auch das Einleitungswort in 8, 12 seine voll verständliche Beziehung: „ihnen", nämlich den Jerusalemiten, welche durch ihre Beurtheilung seiner Herkunft (7, 27) Jesum veranlasst haben, seine eigene ganz andersartige Beurtheilung seiner Herkunft hervorzuheben und auf Grund derselben seinen Anspruch auf Heilsbedeutung geltend zu machen, welche dann aber noch einmal (7, 40—42) seine äusserlich-irdische Herkunft als Beweis gegen seinen göttlichen, messianischen Beruf geltend gemacht haben, — ihnen wiederholt (πάλιν) Jesus in dem Worte 8, 12 seinen in dem Worte 7, 37f. erhobenen Anspruch, Heilsbedeutung für die Menschen zu haben. So schwer verständlich und unnatürlich uns die Lostrennung der in Cap. 7 enthaltenen Anfangsglieder der Rede, deren weiterer Verlauf in Cap. 8 mitgetheilt ist, bei Jesus selbst oder bei einem ursprünglichen Aufzeichner dieser Rede erscheinen muss, so leicht begreiflich ist sie bei einem späteren Bearbeiter derselben. Der Umstand, dass nach dem Worte 7, 37 f. die Urtheile der Volksmenge V. 40—43 berichtet waren und die Fortsetzung der Rede Jesu dann mit einem neuen Einleitungsworte (8, 12 a) versehen war, veranlasste die Meinung, dass es sich in Cap. 8, 12 ff. um eine neue Rede Jesu in einer neuen Situation handele. So-

bald aber die Anfangsglieder der Rede von ihrer Fortsetzung in Cap. 8 abgetrennt waren, so erhellte auch nicht mehr ihr Zusammenhang unter einander, der erst in dieser Fortsetzung zur klaren Darstellung kam: so war dann kein Hinderniss zu ersehen, diese Anfangsglieder auch wieder auf verschiedene Situationen zu vertheilen.

Ein analoger Fall liegt vor in Cap. 12. Die bis V. 36a reichende Rede Jesu wird in V. 36b mit der Bemerkung abgeschlossen, dass Jesus fortgegangen sei und sich verborgen habe; dann folgt in V. 37—43 eine Betrachtung des Evangelisten über den Unglauben, welchen die Juden Jesu gegenüber trotz seiner Wunder bewährt hätten. Nur eingeleitet durch die Worte: „Jesus aber rief und sprach“ werden darauf von V. 44 ab weitere Worte Jesu mitgetheilt. Dass diese Art der Einführung der neuen Worte ein Räthsel bietet, kann Niemand leugnen; von einem Schriftsteller, dessen Darstellung auf lebendiger Erinnerung beruhte oder eine originale Composition wäre, müssten wir erwarten, dass er, nachdem er in V. 36b das Fortgehen und Sichverbergen Jesu berichtet hatte, für das neue Auftreten Jesu auch eine bestimmte neue Situation angegeben hätte, beziehungsweise wenn er die Worte V. 44 ff. nicht als Einzelrede in einer einmaligen Situation, sondern gewissermassen als eine Zusammenfassung des ganzen bisherigen Lehrinhaltes Jesu vorgestellt hätte, nicht eine solche Angabe über die äussere Form dieser Worte Jesu (ἔκραξεν) gegeben hätte, welche auf eine bestimmte einmalige Situation hinweist. Nun kommt für unser Urtheil aber noch die zweite Thatsache in Betracht, dass dieses Redestück V. 44 ff. seinem Inhalte nach unmittelbar mit dem Schlusse der vorangehenden Rede Jesu zusammenhängt. In V. 35 u. 36a giebt Jesus die bildliche Ermahnung, die kurze Zeit, wo noch das Licht vorhanden ist, zum Gehen zu benutzen, um nicht von der Finsterniss überfallen zu werden; in V. 44—46 giebt er diesem Bilde die bestimmte Deutung: an ihn müsse man glauben, indem er als Licht in die Welt gekommen sei, um die an ihn Glaubenden der Finsterniss zu entrücken. Dort haben wir die Einleitung, hier die Ausführung eines und desselben Gedankens. Natürlich sträubt man sich gegen die Anerkennung dieser doch evidenten Zusammengehörigkeit der beiden Redestücke, solange

man an der Voraussetzung der inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums festhält; denn es ist in der That durchaus unnatürlich, dass ein Redner oder Schriftsteller die zusammengehörigen Theile einer einheitlich gedachten Rede auf verschiedene Situationen verlegt. Aber dann bleiben die auffallenden Erscheinungen an dieser Stelle des Evangeliums ohne befriedigende Erklärung. Diese Erscheinungen fordern eben von uns, jene Voraussetzung aufzugeben; denn sie finden eine rechte Erklärung nur, wenn wir den ursprünglichen Aufzeichner der Rede Jesu unterscheiden von einem späteren Bearbeiter, welcher die zusammengehörigen Theile dieser Rede deshalb äusserlich von einander trennen konnte, weil er ihre inhaltliche Beziehung auf einander nicht durchschaute, und welcher die Einleitung zu den als selbständige Rede hingestellten Worten V. 44 ff. deshalb in so unbestimmter, undeutlicher Weise geben konnte, weil er sich selbst keine klare Anschauung über die Situation dieser ihm fertig überlieferten Worte bildete.

Bei den ersten beiden Fällen, wo wir die Unterbrechung eines ursprünglichen Zusammenhanges durch einen Späteren beobachteten, konnten wir auch die Möglichkeit gelten lassen, dass dieser Spätere ein Interpolator gewesen sei, der in das übrigens fertige Evangelium eine kurze Einschaltung gemacht habe. Bei den später betrachteten Fällen aber lässt sich diese Möglichkeit nicht wohl aufrechterhalten. Die Losreissung des Redestückes 7, 15—24 von der Rede in Cap. 5 würde durch eine einfache Interpolationshypothese nicht erklärt werden, und die geschichtlichen Parthieen, durch welche die zusammengehörigen Redestücke von Cap. 5 u. 6, von Cap. 7 u. 8, und von Cap. 12 von einander getrennt sind, hängen so eng mit dem übrigen geschichtlichen Rahmen, der die Reden des vierten Evangeliums einschliesst, zusammen, dass wir nicht mehr von Interpolationen im Evangelium, sondern nur von der Bearbeitung einer fremden Quelle durch den Evangelisten reden können.

Ich habe übrigens in diesem Capitel nicht alle Fälle zusammengestellt, in welchen wir eine den Sinn beeinträchtigende Trennung ursprünglicher Zusammenhänge beobachten können. Einige Fälle habe ich für das nächste Capitel zurückgestellt,

weil bei ihnen besonders die Verschiedenheit der religiösen Anschauungsweise zwischen der ursprünglich zusammengehörigen Gedankenreihe und dem trennenden Zwischenstücke auffällt.

Cap. 3. Die Incongruenzen der religiösen Anschauung im vierten Evangelium.

Denn unabhängig von der bisher besprochenen Gruppe von Erscheinungen wird nun unser Urtheil über die Entstehung und Beschaffenheit des vierten Evangeliums durch die deutlich wahrnehmbare Thatsache begründet, dass dieses Evangelium nicht aus einer einheitlichen religiösen Anschauung hervorgegangen ist, sondern dass zwei sehr verschiedenartige Anschauungsweisen neben einander in ihm walten.

Ich hebe zuerst die Thatsache hervor, dass an die Stelle, welche in den geschichtlichen Parthieen des vierten Evangeliums der Begriff der *σημεῖα* Jesu einnimmt, in den grossen Redestücken dieses Evangeliums die Begriffe der *ἔργα* und der *ῥήματα* Jesu einrücken. Es ist bekannt, welche Bedeutung der vierte Evangelist den *σημεῖα* Jesu beilegt. Wie er am Schlusse seines Werkes ausdrücklich ausspricht, dass er von den vielen *σημεῖα* Jesu einige aufgeschrieben habe, damit seine Leser an die Messianität Jesu glauben (20, 30 f.), so hebt er in seinem vorangehenden Berichte sowohl bei den einzelnen Wunderthaten, die er detaillirt schildert, als auch durch Bemerkungen über die Wirksamkeit Jesu im Allgemeinen hervor, wie die *σημεῖα* Jesu der Grund des Glaubens an ihn theils wirklich gewesen sind, theils wenigstens sein sollten (2, 11. 23; 4, 53 f.; 6, 2. 14; 7, 31; 9, 16; 11, 47 f.; 12, 18. 37). Den *σημεῖα* wird diese beglaubigende Bedeutung beigelegt, sofern sie als ausserordentliche Erscheinungen darauf hinweisen, dass ihr Urheber der Träger einer übernatürlichen, übermenschlichen Macht ist, und sie stehen in dieser Beziehung an Werth ganz gleich den (nur nicht als *σημεῖα* bezeichneten) Proben übernatürlichen Wissens, durch welche Jesus nach der Darstellung des vierten Evangelisten ebenfalls in einzelnen Fällen seine Messianität überzeugend zur Anerkennung gebracht hat (1, 49 f.; 4, 29). In den grossen

Reden des vierten Evangeliums tritt nun dieser Begriff der σημεῖα und die mit ihm zusammenhängende Anschauung des Evangelisten durchaus zurück. Einmal wird an Jesus der Anspruch gestellt, er solle ein σημεῖον thun, damit man auf Grund desselben ihm glaube (6, 30 f.); da aber beruft sich Jesus weder auf seine schon vollzogenen σημεῖα, noch auch willfährt er dem Verlangen nach einem neuen σημεῖον, sondern er verweist im Unterschiede von einem σημεῖον auf sich selbst, sofern er ein von Gott stammendes ewiges Heilsleben den Menschen darbiete (V. 32 ff.). Dieser von ihm geltend gemachte Beglaubigungsgrund steht an beweisender Bedeutung einem σημεῖον insofern gleich, als er nach dem Urtheile Jesu auch eine übermenschliche, übernatürliche Thatsache und Wirkung darstellt; insofern aber ist er von einem σημεῖον vollständig verschieden, als sich bei einem σημεῖον die übernatürliche Thatsache und Wirkung in einer von den gewöhnlichen Welterscheinungen abweichenden äusseren Erscheinung bemerkbar macht, während Jesus im Gegensatze dazu hervorhebt, dass man die göttliche Heilsbedeutung seiner Person anerkennen solle, trotzdem dieselbe gerade eine vollständig menschlich-creatürliche Erscheinung als σάρξ καὶ αἷμα habe (V. 51 u. 53 ff.). Der Anschauung, gemäss welcher Jesus hier ein σημεῖον zu thun ablehnt, indem er statt desselben auf ein anderes Beglaubigungsmittel hinweist, entspricht es nun ganz, dass er an anderen Stellen zur Bezeugung der Richtigkeit seiner Ansprüche, von Gott gesandt zu sein und in absoluter Gemeinschaft mit Gott zu stehen, auf seine ἔργα hinweist, welche diese bezeugende Bedeutung insofern haben, als er sie nicht aus sich selbst, d. h. nicht in eigenem Auftrage und Interesse und nicht in eigener creatürlicher Kraft vollbringt (5, 36; 10, 25. 32. 37 f.; 14, 10 f.; 15, 24). Dass der Begriff ἔργον eine viel weitere Bedeutung hat als der Begriff σημεῖον, leugnet natürlich Niemand; aber sofern der allgemeinere Begriff den specielleren einschliesst, könnte man doch annehmen, dass Jesus, indem er sich auf das in seinen ἔργα liegende Zeugniss berufe, speciell seine σημεῖα, also diejenige Klasse seiner Werke, bei denen der übernatürlichen Kraft, in der sie vollzogen sind, eine aussergewöhnliche äussere Erscheinung entspricht, im Sinne habe, — so auffallend es auch bliebe, dass Jesus an Stelle des

specielleren und deshalb präciseren Begriffes den allgemeineren, undeutlicheren gebraucht hätte. Die Unrichtigkeit dieser Annahme erhellt nun aber ganz unzweifelhaft daraus, dass Jesus in den grossen Reden des vierten Evangeliums den gleichen beglaubigenden Werth wie seinen ἔργα auch seinen ῥήματα beilegt, und zwar, was der entscheidende Punkt ist, seinen ῥήματα nicht sofern sie etwa neben seinen ἔργα stehen und zu denselben hinzukommen, sondern sofern sie sich mit den ἔργα decken und deshalb statt derselben eintreten. Nur unter dieser Voraussetzung, dass die ῥήματα Jesu mit seinen ἔργα identisch gedacht sind, ist es ein logisch richtiger und verständlich ausgedrückter Gedanke, wenn es an der Stelle 14, 10 f. heisst: „glaubst du nicht, dass ich im Vater und der Vater in mir ist? die Worte, welche ich euch sage, rede ich nicht von mir selbst aus; der Vater vielmehr, welcher in mir wohnt, wirkt seine Werke; glaubet mir, dass ich im Vater und der Vater in mir; wo nicht, so glaubet eben um der Werke willen.“ Gleichartig ist der Ausspruch 8, 28: „von mir selbst aus thue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, so rede ich.“ Demgemäss beruft sich Jesus auch auf seine ῥήματα allein zur Beglaubigung für seine göttlichen Ansprüche: „der Geist ist das belebende, das Fleisch (d. i. das Creatürliche) hat garkeinen Werth; die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben“ (6, 63); „jetzt haben sie (die Jünger) erkannt, dass alles, was du mir gegeben hast, von dir ist; denn die Worte, welche du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben und sie haben sie aufgenommen und haben wahrhaftig erkannt, dass ich von dir ausgegangen bin, und haben den Glauben gewonnen, dass du mich ausgesandt hast“ (17, 7 f.). Die authentische Erklärung darüber, welcher Art ῥήματα Jesus hier im Sinne hat, wo es die Beglaubigung seiner göttlichen Ansprüche gilt, und weshalb er die ῥήματα mit den ἔργα identificiren kann, giebt die Rede von Cap. 8, wo Jesus als den Inhalt der Worte, welche er von Gott hat (V. 26. 38. 47) und welche den Menschen zum ewigen Heilsleben dienen (V. 51), die ἀλήθεια bezeichnet, und zwar die ἀλήθεια im Gegensatze zur Sünde (V. 32. 40. 42f.) [1]).

[1]) Die ethische Bedeutung des Begriffes ἀλήθεια an diesen Stellen

Er meint seine Verkündigung, sofern sie das richtige religiös-ethische Verhalten — nach dem synoptischen Sprachgebrauche: die Gerechtigkeit des Gottesreiches — darlegt; alle seine hierauf bezüglichen ῥήματα sind seine ἔργα, sofern sie zur Ausführung des einen ἔργον, d. i. der einen Berufsarbeit gehören, welche Gott ihm übertragen hat (4, 34; 17, 4), und umgekehrt sind alle seine ἔργα, auch wo sie in Handlungen und nicht in Reden bestehen, doch ῥήματα, sofern sie sich dem Zwecke seiner Verkündigung unterordnen.

Die grosse Verschiedenheit der durch diesen Wechsel der Begriffe σημεῖα einerseits und ἔργα und ῥήματα andererseits bezeichneten Anschauungsweisen bedarf kaum einer ausführlichen Darlegung. Wenn der Beweis für die göttliche Herkunft, die Gottesgemeinschaft, die göttliche Heilsbedeutung Jesu auf seine ἔργα und ῥήματα, sofern sie die ἀλήθεια zum Ausdruck bringen, gestellt wird, so waltet die Anschauung, dass das vollkommen dem Willen Gottes entsprechende religiös-ethische Verhalten, wie Jesus es verkündigt und verwirklicht, ob es gleich in den gewöhnlichen Formen des creatürlichen irdischen Lebens sich äussert, doch nicht ein Product menschlicher Geisteskraft ist und nicht blos creatürlichen, vergänglichen Werth hat, sondern eine Bewährung wahrhaft göttlicher Kraft und wahrhaft göttlichen, ewigen Heilslebens ist; vor Allem aber, dass in dem Begriffe des sich offenbarenden Gottes das ethische Wollen und Wirken so sehr als das entscheidende Hauptmerkmal gilt, dass wo in einem Menschen dieses göttliche Wollen und Wirken sich darstellt, auch eine wirkliche und vollkommene Offenbarung Gottes anzuerkennen ist. Wo dagegen die σημεῖα Jesu zur Grundlage des Glaubens an seine Messianität gemacht werden, waltet die Anschauung, dass in dem Begriffe des sich offenbarenden Gottes die Allmacht und Allwissenheit die Hauptmerkmale sind, so dass einzelne ausserhalb des gewöhnlichen Naturverlaufes bewirkte Erscheinungen und über die gewöhnlichen Grenzen menschlicher Erkenntniss hinausgehende Wissensproben als die

habe ich in meiner Abhandlung: die Begriffe ἀλήθεια etc., in den Studien und Kritiken, 1883, H. 3, S. 537 ff. nachzuweisen gesucht.

ausreichenden Anzeichen einer göttlichen Offenbarungswirklichkeit gelten können.

Es fragt sich nun nur, welchen Schluss wir aus der Thatsache des Vorhandenseins dieser Verschiedenheit im vierten Evangelium ziehen dürfen. Zuerst drängt sich der Gedanke auf, dass diese Verschiedenheit dem Abstande zwischen Jesu und dem Evangelisten entspreche: da wo der Evangelist die Reden Jesu anführe, herrsche eine andere Anschauungs- und Ausdrucksweise, als wo er seinerseits erzähle oder Betrachtungen anstelle, weil er eben die Reden Jesu auf Grund treuer eigener Erinnerung oder guter Ueberlieferung wiedergebe, und sie nicht nach seiner eigenen Denk- und Sprachweise umgestaltet habe. Aber hiergegen entscheiden zwei Umstände. Einerseits wird an einer Stelle des vierten Evangeliums auch Jesu selbst jene eigenthümliche Werthschätzung der *σημεῖα* in den Mund gelegt, welche sonst den die Reden begleitenden Bericht des Evangelisten charakterisirt, nämlich in dem Ausspruche 6, 26: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch: ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von den Broten asset und satt wurdet.“ So gewiss dieser Ausspruch mit der vorangehenden Geschichte von dem Speisungswunder zusammenhängt, aber unvereinbar ist mit der Anschauung, von der aus Jesus in der von V. 27 an berichteten grossen Rede die Forderung eines *σημεῖον* als Grundlage des Glaubens gerade zurückweist (V. 30 ff.), ebenso deutlich zeigt er, dass es doch nicht ein klares Bewusstsein des Evangelisten von dem Abstande seiner eigenen Anschauungs- bezw. Sprachweise von der Jesu gewesen sein kann, welches ihn dazu bestimmt hat, in den grossen Redezusammenhängen Jesum sich immer nur auf seine *ἔργα* und *ῥήματα*, und nicht auf seine *σημεῖα* berufen zu lassen. Andererseits haben wir eine Stelle des vierten Evangeliums, wo nicht Jesus redend eingeführt wird, sondern der Evangelist seine Betrachtung über Jesus giebt, und wo uns nun doch dieselbe Anschauung über den Erkenntnissgrund der in Jesu gegebenen göttlichen Offenbarung begegnet, wie sie sonst für die Reden Jesu im Unterschiede von dem sie umgebenden Berichte charakteristisch ist, nämlich die Stelle des Prologs: „wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie eines Eingeborenen vom Vater, voll *χάρις καὶ ἀλήθεια*“

(1, 14). Zur Bewährung von χάρις καὶ ἀλήθεια, von zuvorkommender Huld und pflichtgemässer Treue, sind schlechterdings keine σημεῖα nothwendig; und doch betrachtet der Evangelist ihr volles Vorhandensein in Jesu als den Erkenntnissgrund dafür, dass in ihm die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung, die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, vollendet verwirklicht gewesen sei. Gewiss können auch σημεῖα Erweisungen von χάρις καὶ ἀλήθεια sein und ich zweifle durchaus nicht daran, dass der Autor des Wortes 1, 14 von der Ueberzeugung ausgehend, dass Jesus viele und grosse σημεῖα vollbracht habe, auch diese σημεῖα in dem Gesammtverhalten eingeschlossen denkt, in welchem er die göttliche Offenbarungsherrlichkeit in Jesu angeschaut zu haben behauptet. Aber die für die göttliche Offenbarungsherrlichkeit Jesu beweisende Kraft findet er doch nach seinem deutlichen Ausdrucke in solchen σημεῖα nicht, sofern sie als σημεῖα in auffallender Weise die Grenzen der gewöhnlichen äusseren Naturbeherrschung und des gewöhnlichen Welterkennens der Menschen überschreiten, sondern sofern sie aus dem nicht wunderbar erscheinenden, aber doch ganz göttlichen Motive der χάρις καὶ ἀλήθεια hervorgehen; und die gleiche beweisende Kraft haben demgemäss für ihn auch alle anderen nicht unter den Begriff der σημεῖα subsumirbaren Handlungen und Worte Jesu, welche aus jenem religiös-ethischen Motive entsprungen sind. Das ist eine vollständig andere Anschauung über die Grundlage des Glaubens an die Messianität Jesu, als welche in jenem Schlussworte des Evangeliums zum Ausdrucke kommt: „diese σημεῖα sind geschrieben, damit ihr glaubet, dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist“ (20, 31).

Also mit einer einfachen Unterscheidung der in dem Berichte des Evangelisten und der in den angeführten Reden Jesu herrschenden Anschauung kommen wir nicht aus. Sowohl innerhalb der Parthieen, welche der Evangelist in eigenem Namen schreibt, als auch innerhalb der Worte, welche er als von Jesu gesprochen giebt, lässt sich der gleiche Wechsel der Anschauungsweise wahrnehmen, jedoch so, dass in den Reden Jesu die eine, und in dem Berichte des Evangelisten die andere Anschauungsweise die herrschende Rolle hat. Wenn man nun die Erscheinung, dass der Evangelist seine eigene Anschauung über

die Begründung des Glaubens an Jesus, obgleich er ihr Vorhandensein auch bei Jesus vorausgesetzt hat (wie das Wort 6, 26 zeigt), doch Jesu in der Regel nicht in den Mund gelegt hat, sondern ihn eine wesentlich andersartige Anschauung aussprechen lässt, durch die Annahme erklären muss, dass der Evangelist die grossen Reden Jesu eben nicht von sich selbst aus producirt hat, sondern sich bei ihrer Aufzeichnung an einen gegebenen Inhalt gebunden fühlte, so muss man desgleichen annehmen, dass er die Betrachtung, welche er am Eingange seines Werkes über Jesus anstellt, nicht aus sich selbst geschöpft hat, sondern sich auch bei ihr an einen gegebenen Inhalt gehalten hat, und zwar an einen solchen, welcher in einem Zusammenhange stand mit dem ihm gegebenen Inhalte, welchen er in den grossen Reden Jesu aufgenommen hat. Dieses ihm Gegebene kann also nicht etwa blos seine eigene Erinnerung an die gehörten Reden Jesu gewesen sein, sondern es muss die Mittheilung eines Anderen gewesen sein, welcher seinerseits schon Betrachtungen über Jesus angestellt hatte und aus einer fremden Quelle müssen der Prolog und die grossen Reden Jesu geschöpft sein.

Der Stelle 6, 26, wo wir die sonst speciell dem Evangelisten zugehörige Anschauungsweise auch von Jesu ausgedrückt finden, tritt eine verwandte andere Stelle zur Seite, in welcher freilich der Begriff *σημεῖον* selbst nicht vorkommt. Wie aber von jenem Ausspruche 6, 26 gilt, dass er unser Urtheil, in den grossen Reden Jesu im vierten Evangelium herrsche eine andere Anschauung als in dem begleitenden Berichte des Evangelisten, deshalb nicht beeinträchtigen kann, weil er in keiner organischen Beziehung zu dem grossen Redezusammenhange 6, 27 ff. steht, vielmehr diese Rede einen solchen Verlauf nimmt, als wäre jener Ausspruch nicht vorhanden, ebenso gilt nun von unserer neuen Stelle, dass sie in keiner inneren Beziehung zu dem sie umgebenden Redezusammenhange steht, vielmehr ganz aus dem Gefüge derselben herausfällt. Ich meine die Stelle 6, 62: „Wenn ihr nun den Menschensohn dahin aufsteigen sehet, wo er früher war?“ Der Zusammenhang, in dem sich diese Worte finden, ist folgender. Jesus hat den Anspruch erhoben, dass sein Fleisch und Blut eine von Gott gegebene, zum ewigen Leben gereichende

Speise für die Menschen sei (V. 51 ff.). Wenn man einerseits beachtet, dass Jesus als Object des Geniessens theils seine *σάρξ* und sein *αἷμα* (V. 53—56), theils blos seine *σάρξ* (V. 51), theils überhaupt sich selbst (V. 57; vgl. V. 35. 48. 51) bezeichnet, und wenn man andererseits den auf dem alttestamentlichen Gebrauche des Begriffes בָּשָׂר beruhenden Gebrauch des Begriffes *σάρξ* in den übrigen neutestamentlichen Schriften und speciell an den übrigen Stellen des vierten Evangeliums und der Johannesbriefe berücksichtigt, so kann man darüber nicht zweifelhaft sein, dass hier *σάρξ* nicht gleichbedeutend mit *σῶμα* ist und dass sich die ganze Erörterung nicht auf das Abendmahl bezieht, sondern dass *σάρξ* und *σάρξ καὶ αἷμα* synekdochische Bezeichnung für den ganzen creatürlichen, menschlichen Wesensbestand sind [1]). Unter Annahme dieser Bedeutung ist auch der innere Zusammenhang der Worte Jesu und ihre Beziehung auf den gegebenen Anlass der Rede ganz durchsichtig. Der Forderung eines beglaubigenden Wunders nach Art des mosaischen Mannawunders begegnet Jesus mit dem Anspruche, selbst das wahrhaft himmlische Lebensbrot zu sein (V. 32 ff.); der Einrede aber, dass diesem seinem Anspruche die einfache Thatsache widerstreite, dass er eine creatürliche, menschliche Herkunft habe (V. 41 f.), stellt er den paradoxen Anspruch gegenüber, dass er gerade in seinem creatürlichen, menschlichen Wesen das von Gott gegebene, zum Heilsleben dienende Brot sei, welches man im Glauben anerkennen und annehmen müsse, um das Heil zu gewinnen (V. 47—58). Als nun auch in seinem Jüngerkreise Viele über die Härte dieser Aussage murren, wendet er sich an sie mit der Frage: „giebt euch dies Anstoss?“ (V. 60 f.), und fügt dann eine jeden Anstoss lösende Erklärung über den Sinn seines hart scheinenden Wortes hinzu, indem er in V. 63 sagt: „der Geist ist das Lebengebende, das Fleisch hat garkeinen Werth; die Worte, welche ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben.“ Er beansprucht also göttliche Herkunft und Heilsbedeutung für sich in seiner creatürlichen Erscheinung, nicht sofern sein creatürlicher Wesensbestand als solcher göttliche Art und Heils-

[1]) Vgl. meine Schrift: die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878, besonders S. 61 ff.

werth hätte, was allerdings ein unlösbarer Widerspruch wäre, sondern sofern sein creatürlicher Wesensbestand, der an sich selbst keinen Werth hat, der Träger einer Wortverkündigung ist, welche aus dem Gottesgeiste stammt und zum Heilsleben dient. Aber eben deshalb, weil die göttliche Heilsbedeutung seiner Person ganz in seiner Verkündigung liegt, kann er die volle Anerkennung seines creatürlichen Wesens verlangen; denn dasselbe kann die göttliche Art und Bedeutung seiner Verkündigung nicht aufheben oder einschränken, ist aber wohl das nothwendige Organ, um den Menschen die göttliche Heilsverkündigung nahe zu bringen, so dass wer sein creatürliches Wesen nicht als Träger seines göttlichen Seins anerkennen will, eben dadurch zeigt, dass er eine göttliche Heilsoffenbarung anderer Art verlangt, als welche die wahre ist. Die Probe dafür, dass wirklich seine Verkündigung der ganz zureichende Grund zur rechten gläubigen Anerkennung seiner messianischen, göttlichen Bedeutung ist, liegt hinterher in der Antwort, welche Petrus auf die Frage Jesu an die Zwölfe, ob auch sie von ihm fortgehen wollen, giebt: „Herr, zu wem sollen wir weggehen? Worte ewigen Lebens hast du; und wir haben den Glauben und die Erkenntniss gewonnen, dass du der Heilige Gottes bist“ (V. 68 f.). In diesen geschlossenen Gedankenzusammenhang hinein ist nun jene Frage V. 62 gestellt. Das Anschauen des Aufsteigens Jesu an den Ort, wo er vordem war, d. h. seines Aufsteigens in den Himmel, kann schlechterdings nicht als ein Motiv zur Steigerung, sondern nur als ein Motiv zur Hebung des Anstosses, welchen man an dem Urtheile Jesu über die göttliche Heilsbedeutung seiner irdischen Person genommen hat, gedacht sein; andernfalls müsste statt seines Aufsteigens in den Himmel etwa sein Sterben oder sein Weggehen von der Erde als der Gegenstand des Anschauens angegeben sein. Deshalb kann für den Vordersatz: „wenn ihr nun den Menschensohn dahin aufsteigen sehet, wo er früher war“, nur folgender Nachsatz aus dem Vorangehenden ergänzt werden: „wird euch „dies“ d. h. meine vorher gethane, euch anstössige Aussage, auch dann noch Anstoss geben?“ d. h. „wird bei dem Eintritte dieser Bedingung nicht jeder Anstoss meiner Aussage verschwinden?“ Es wird hier der in V. 63 bezeichneten Lösung für die Para-

doxie des Anspruches Jesu eine andere Lösung vorangestellt, nämlich die in der wunderbaren Erscheinung seiner Himmelfahrt gegebene. Man möge aber beachten, dass diese beiden Lösungen ganz verschiedener Art und verschiedenen Werthes sind. Das Wunder der Himmelfahrt kann direct nur beweisen, dass Jesus *nach* seinem irdischen, creatürlichen Leben ein himmlisches, göttliches Leben führt; es kann vielleicht, sofern man für dieses nach seinem irdischen Leben eintretende himmlische Leben eine vorangehende Ursache sucht, auch indirect beweisen, dass er schon *während* seines irdischen, creatürlichen Lebens göttliches Leben besessen hat; aber es zeigt durchaus nicht, *inwiefern* dieses göttliche Leben mit seinem creatürlichen Leben vereinbar war, d. h. an Stelle einer *wirklichen Lösung* bietet jenes Wunder höchstens die *Gewissheit der Lösbarkeit* für die Paradoxie, dass Jesus gerade als σὰρξ καὶ αἷμα vom Himmel zu stammen und zum ewigen Leben zu dienen behauptet. Der Ausspruch V. 63 dagegen enthält eine wirkliche Lösung dieser Paradoxie; denn er weist auf die Verkündigung Jesu hin als auf dasjenige, worin er *während* seines irdischen Lebens göttlicher Herkunft ist und Kraft zur Mittheilung des Heilslebens besitzt, und zeigt eben damit zugleich, *inwiefern* sich die göttliche Herkunft und Heilsbedeutung, welche er für sich in Anspruch nimmt, mit seiner creatürlichen Beschaffenheit vereinbar ist. Dass diese in V. 63 gegebene Lösung der Paradoxie, dieser Beweis für das Recht seiner göttlichen Ansprüche, für sich allein ganz ausreichend ist und nicht der Ergänzung durch den in V. 62 angegebenen Erkenntnissgrund bedarf, zeigt, wie gesagt, das Wort des Petrus V. 68 f. Ich halte es für psychologisch unmöglich, dass Einer, dem die volle Bedeutung des in V. 63 gegebenen Beweisgrundes bewusst war, diesem Beweisgrunde den minderwerthigen und überflüssigen Beweisgrund von V. 62 vorangestellt hat, — für gerade so psychologisch unmöglich, wie dass der Autor des Prologs, welcher den im Anschauen und Empfangen der in Jesu erschienenen Gnade und Treue liegenden Erfahrungsbeweis für die göttliche Offenbarungsherrlichkeit des creatürlichen (σὰρξ) Jesus aufstellen wollte, diese Aufstellung selbst durch den Hinweis auf den im Täuferzeugnisse liegenden Autoritätsbeweis unterbrochen hat. Ich halte es

aber auch für unmöglich, dass Einer, dem die volle Bedeutung des in V. 63 gegebenen Beweisgrundes nicht klar bewusst war, doch denselben in der Prägnanz und in der alle nothwendigen Begriffe enthaltenden Vollständigkeit, in der er uns vorliegt, selbständig formulirt oder in lebendiger Erinnerung aufbewahrt hat. Wohl aber halte ich es für möglich, dass Einer, der das Wort V. 63 reproducirte, weil es ihm in dieser Formulirung überliefert war, welchem aber die beweisende Kraft desselben deshalb nicht genügte, weil er sich daran gewöhnt hatte, die Gottheit Jesu in ganz anderer Art vorzustellen und zu begründen, als es in diesem Worte geschah, sich veranlasst gesehen hat, einen seiner Meinung nach noch evidenteren Beweisgrund für die Richtigkeit der Ansprüche Jesu ihm zur Seite zu stellen.

Der verschiedenen Anschauung über das Wesen der Gottheit Jesu und demgemäss über die rechte Art der Beweisführung für seine Messianität entspricht im vierten Evangelium eine verschiedene Anschauung über die messianischen Wirkungen, welche von Jesus ausgehen. Sofern Jesus sich dessen bewusst ist, schon während seines irdischen Berufswirkens der Messias zu sein, indem er seine im Thun und Reden gegebene Verkündigung nicht aus sich selbst, sondern in göttlicher Kraft und dem göttlichen Willen entsprechend vollzieht, erhebt er auch den Anspruch, während seiner irdischen Gegenwart eben durch seine göttliche Verkündigung die beiden göttlichen Functionen zu vollziehen, welche dem Messias eigenthümlich zugehören: die Mittheilung des ewigen Lebens einerseits und die Verhängung des Gerichtes andererseits. In der Rede von Cap. 5 kommt dieser Anspruch Jesu zu besonders deutlichem Ausdrucke. Nachdem er gesagt, dass Gott sowohl seine lebenschöpfende wie auch seine richtende Thätigkeit dem Sohne übertragen hat (V. 21—23), fährt er mit folgenden Worten fort: „wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer meine Verkündigung hört und dem, der mich gesandt hat, glaubt, hat ewiges Leben und kommt nicht in's Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben übergegangen; wahrlich, wahrlich, ich sage euch, es kommt eine Stunde und ist gegenwärtig, wo die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden und die, welche sie hören, leben

werden“ (V. 24 f.). Der zweiten Hälfte dieser angeführten Stelle ist nun äusserlich sehr ähnlich der kurz hinterher folgende Ausspruch V. 28 f.: „wundert euch darüber nicht; denn es kommt eine Stunde, in welcher alle in den Gräbern Befindlichen seine Stimme hören werden, und die, welche Gutes gethan haben, zur Lebensauferstehung, die, welche Böses gethan haben, zur Gerichtsauferstehung hervorgehen werden.“ Dass hier der Hinweis auf die zukünftige Erweckung der Menschen zum Leben oder zum Gerichte neben die in V. 24 f. gegebene Behauptung Jesu, schon in der Gegenwart hätten die auf sein Wort Hörenden das Leben und seien dem Gerichte entgangen, gestellt wird, könnte man zunächst durch die Erwägung zu rechtfertigen meinen, dass doch das gegenwärtig durch Jesum zu erlangende Heilsleben als ein ewiges bezeichnet sei, welches also über die irdische Gegenwart hinauswähren und ein himmlisches Auferstehungsleben nach sich ziehen müsse, während andererseits die Nichtannahme des ewigen Lebens in der irdischen Gegenwart eine Fortdauer des Todes- und Gerichtszustandes auch in der Zukunft bedingen müsse. Aber es ist zu beachten, dass dieser uns passend erscheinende Gedankenzusammenhang doch thatsächlich in V. 28 f. weder direct noch indirect ausgedrückt wird. Die zukünftige Erweckung zum Leben oder zum Gerichte wird hier nicht als die Folge oder Vollendung der gegenwärtigen Thatsache, in welcher sich die Ansprüche Jesu, das Leben und das Gericht zu vermitteln, verwirklichen, sondern einfach als die Thatsache selbst, welche diese Verwirklichung darstellt, geltend gemacht. Dass die Aussage V. 25, so sehr sie die Form der Aussage V. 28 f. bedingt hat, so wenig doch den Gedanken derselben beeinflusst hat, scheint mir in einem Punkte besonders deutlich zu sein. In V. 25 wird nicht von einigen, sondern von allen Todten, welche den Ruf des Sohnes Gottes hören, gesagt, dass sie das Leben erlangen werden, weil nämlich eben dieses Hören als die von den Todten zu leistende Bedingung zum Gewinne des Lebens gedacht ist. Das Hören hat hier offenbar die prägnantere Bedeutung des Aufmerkens und Gehorchens, und es wird in V. 25 in bildlichem Ausdrucke die gleiche Bedingung des Lebensgewinnes bezeichnet, welche in V. 24 in den Worten: „wer meine Verkündigung hört und dem,

der mich gesandt hat, glaubt, hat das ewige Leben" ausgedrückt ist. Die Stellung zur Verkündigung des Messias giebt die Entscheidung über den Lebensgewinn, weil diese Verkündigung das Mittel der Mittheilung des Lebens ist. Von dieser Anschauung fehlt in V. 28 f. jede Spur. Während wir im Zusammenhange mit dem Gedanken von V. 24 f. entweder den Gedanken erwarten müssten, dass der zukünftige Ruf zur Auferstehung nur an diejenigen ergehen werde, welche schon in der Gegenwart den messianischen Ruf zum Leben aufgenommen haben, oder aber, wenn auch den dem zukünftigen Gerichte Anheimfallenden doch in gewissem Sinne eine Auferstehung zugeschrieben werden sollte, den Gedanken, dass sich die zukünftige Lebensauferstehung oder Gerichtsauferstehung je nach der gegenwärtigen Aufnahme oder Nichtaufnahme der messianischen Verkündigung richten werde, wird hier der wesentlich anders orientirte Gedanke ausgedrückt, dass sich die Lebens- oder Gerichtsauferstehung je nach dem Guthandeln oder Bösehandeln der Menschen richten werde. Unser auf diese Thatsache sich gründende Eindruck von der Beziehungslosigkeit und Fremdartigkeit der Aussage V. 28 f. innerhalb der Rede von Cap. 5 wird nun aber noch eigenthümlich bestätigt, wenn wir auf den Gedankengang im ersten Theile dieser Rede Rücksicht nehmen. Jesus giebt der Gleichstellung seines Wirkens mit dem Wirken Gottes, welche er indirect in der Aussage V. 17 behauptet hat, in V. 19—23 insofern einen verstärkten directen Ausdruck, als er die völlige Gemeinschaft seines Wirkens mit Gott in der doppelten Beziehung hervorhebt, dass er selbst nur thut, was er von Gott lernt (V. 19), während andererseits Gott sein ganzes eigenes Wirken ihm zeigt und überträgt (V. 20—23). Er erhebt dann in V. 24 f. jenen Anspruch, dass alle diejenigen, welche seine Verkündigung aufnehmen, dem Gerichte entgehen und das ewige Leben gewinnen, und begründet endlich diesen Anspruch durch nochmalige Hervorhebung der doppelseitigen Gemeinschaft, in der er bei seinem Wirken zu Gott steht: dass einerseits Gott ihm das Leben und das Gericht verliehen hat (V. 26 f.) und dass andererseits er selbst nichts aus sich selbst thut, sondern sich ganz nach dem Willen Gottes richtet (V. 30). Ebenso eng, wie die Aussagen V. 19 und

V. 20—23 zu einander gehören, da sie erst in ihrer Verbindung den Gedanken vollständig ausdrücken, dass sein Wirken ganz dem Wirken Gottes gleich ist, ebenso eng gehören wieder die Aussagen V. 26 f. und V. 30 zu einander. Aber mitten zwischen diese zusammengehörigen Aussagen, welche sich beide auf die gegenwärtige irdische Wirksamkeit Jesu beziehen, ist das Wort V. 28 f. gestellt, welches sich auf die zukünftige Gerichtswirksamkeit Jesu bezieht. Durch diese Zwischensetzung wird die nun isolirte Aussage V. 30 ganz undeutlich; ein geschlossener und durchsichtiger Gedankenfortschritt ist nur vorhanden, wenn das Wort V. 28 f. ausgeschaltet wird. Wir müssen dasselbe als Zusatz eines späteren Ueberlieferers der Rede von Cap. 5 betrachten, welchem die Vorstellung von einem durch die Verkündigung Jesu schon gegenwärtig auf Erden mitgetheilten ewigen Heilsleben fremd geworden war und welcher deshalb die aufbewahrten Aussprüche Jesu über seine belebende und richtende göttliche Wirksamkeit durch den Hinweis auf seine zukünftige Wirksamkeit beim Erdgerichte rechtfertigen zu müssen meinte.

Die Verschiedenheit der im vierten Evangelium waltenden beiden Anschauungsweisen kommt endlich in den bekannten Fällen zur Darstellung, wo der Evangelist einzelnen Aussprüchen Jesu solche Deutungen hinzufügt, von denen jeder Unbefangene, gerade auf Grund des im vierten Evangelium überlieferten Zusammenhanges der Aussprüche, urtheilen muss, dass sie dem ursprünglichen Sinne der Worte Jesu nicht entsprechen.

Dem Ausspruche, mit welchem Jesus nach vollzogener Tempelreinigung die Frage der Juden, durch welches Zeichen er seine Befugniss zu diesem Verfahren beglaubigen könne, beantwortet: „brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten“ (2, 19), giebt der Evangelist die Deutung: „jener sprach von dem Tempel seines Leibes“ (V. 21). Wäre diese Deutung richtig, so müssten wir sagen, dass sich Jesus in einer nicht etwa nur dunklen, sondern nothwendig misszuverstehenden Weise ausgedrückt hätte. Einerseits verlangt die demonstrativische Bezeichnung: „dieser Tempel“ in der gegebenen Situation unbedingt die Beziehung des Wortes auf den jerusa-

lemischen Tempel; denn wenn Jesus etwa durch eine das Wort begleitende Geste die Beziehung auf seinen Körper angezeigt hätte, so wäre wiederum die in V. 20 angegebene Antwort der Juden, welche das Wort Jesu doch auf das Tempelgebäude beziehen, ganz unerklärlich. Andererseits verbietet der activische Ausdruck ἐγερῶ unbedingt die Beziehung des Wortes auf den Leib Jesu; denn Jesus hat nicht selbst seinen Körper auferweckt, sondern er ist von Gott auferweckt worden und ist dieser göttlichen Erweckung entsprechend auferstanden: das ist durchgehende neutestamentliche Anschauung und Ausdrucksweise (vgl. auch V. 22: ἠγέρθη). Sehen wir aber von der Deutung des Wortes durch den Evangelisten einmal ab, so ist gleich ganz klar, in welchem Sinne Jesus das Wort gesprochen haben muss. Diesen jerusalemischen Tempel, welcher die Centralstätte der wahren Gottesverehrung sein sollte, mögen die Hierarchen zerstören, — wie sie denn nach dem auf den inneren Gehalt schauenden Urtheile Jesu thatsächlich in der Zerstörung desselben begriffen sind; er aber wird in kürzester Frist (vgl. Hos. 6, 2) die von ihnen zu Grunde gerichtete Gottesverehrung neu herrichten. Das ist eine Antwort Jesu, welche sich zu der von den Juden aufgestellten Zeichenforderung ebenso verhält, wie in der Scene 6, 30 ff. die Antwort Jesu auf die damalige Zeichenforderung: das Thun, auf welches er hinweist, ist nicht ein σημεῖον in äusserem Sinne, nicht eine einzelne Probe göttlichen Vermögens, welche sich ausserhalb des gewöhnlichen Naturverlaufes zur Erscheinung bringt, wohl aber ist es, trotz seines Vollzuges innerhalb der gewöhnlichen Formen des Naturverlaufes, eine viel höhere Bewährung göttlichen Wirkens, als jedes einzelne äussere σημεῖον sein könnte. Und dieses Thun Jesu steht zugleich in directer beglaubigender Beziehung zu dem Verfahren, dessen Recht es in der gegebenen Situation zu beglaubigen galt: Jesus hat das Recht, sich zum Kritiker über die Misswirthschaft im israelitischen Tempelcultus aufzuwerfen, weil er die göttliche Kraft in sich trägt, schöpferisch die wahre Gottesverehrung herzustellen.

Dem Ausspruche 7, 37 f.: „wenn Einer Durst hat, so komme er und trinke; wer an mich glaubt, von dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fliessen“,

fügt der Evangelist folgende Deutung hinzu: „dies sagte er in Betreff des Geistes, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten; denn noch war der Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“ (V. 39). Diese Deutung auf die Geistesbegabung, welche nach der Verherrlichung Jesu eintreten sollte, muss als zu eng gelten. Denn wenn wir die analogen Aussagen Jesu 4, 14 und 6, 27 u. 35 in Betracht ziehen, so kann der Gedanke Jesu nur der sein, dass er durch seine Verkündigung denen, welche diese Verkündigung gläubig aufnehmen, ein solches fortdauernd wirkendes Mittel zum Gewinne und zur Bewahrung ihres wahren Lebens darbietet, wie das irdische Wasser das vorübergehend wirkende Mittel zur Erhaltung des irdischen Lebens ist. Diese Kraft des höheren, ewigen Lebens, deren Vermittler Jesus ist, verwirklicht sich aber gemäss der sonst gerade in den johanneischen Reden geltenden Anschauung nicht etwa erst nach dem Tode Jesu, sondern gleich in der Gegenwart unmittelbar durch seine Verkündigung. Wenn man nun berücksichtigt, wie in der Nikodemusrede der Begriff des göttlichen Geistes, in welchem die Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche Gottes liegt (3, 3—8), dem Begriffe des ewigen Lebens correspondirt, zu dessen Verleihung an die Glaubenden Jesus sich gesandt weiss (3, 14—17), und ebenso, wie in der Rede von Cap. 6 Jesus seinen Anspruch, der Vermittler eines gegenwärtigen ewigen Lebens zu sein (V. 27. 35—40. 47—51), schliesslich durch den Hinweiss auf seine Verkündigung erklärt, sofern dieselbe Geist und Leben ist (V. 63), so darf man freilich sagen, dass jene höhere Lebenskraft, von welcher Jesus an unserer Stelle 7, 37 f. redet, auch der johanneischen Anschauungsweise entsprechend als göttlicher Geist bezeichnet werden kann. Aber der Geist in diesem Sinne, wie ihn die Gläubigen durch die Verkündigung Jesu empfangen, ist eben nicht erst nach der Verherrlichung Jesu, sondern schon bei seinen Lebzeiten in seinen Jüngern wirksam geworden; der Geist in der besonderen Bedeutung dagegen, in welcher er bei Lebzeiten Jesu „noch nicht da war“ d. h. als der die Stelle Jesu bei den Jüngern vertretende, belehrende und helfende Anwalt (14, 26; 16, 7 ff.) und als der Träger wunderbarer, charismatischer Gaben, füllt nicht den ganzen Umfang der Kraft ewigen

Lebens aus, welche Jesus an unserer Stelte 7, 37 f. als die von ihm selbst anzunehmende Gabe meint.

An das Wort Jesu 12, 32: „und ich, wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde Alle zu mir ziehen“, schliesst der Evangelist die Bemerkung: „dies sagte er andeutend, durch welche Art des Todes er sterben sollte“ (V. 33). Dieser Bemerkung entspricht später in der Leidensgeschichte, wo berichtet wird, dass die Juden der Aufforderung des Pilatus, Jesum nach ihrem Gesetze zu richten, nicht folgen zu dürfen behaupteten, die Aeusserung, dies sei eingetreten, „damit das Wort Jesu in Erfüllung ginge, welches er gesprochen hatte andeutend, durch welche Art des Todes er sterben sollte“ (18, 32). Der Evangelist meint also, dass Jesus durch den Ausdruck *ὑψοῦσθαι* auf die römische Art des Verbrechertodes, die Kreuzigung, hingedeutet habe. Dass diese Erklärung nicht richtig ist, geht sowohl aus dem Zusammenhange, in welchem Jesus jenes Wort gesprochen hat, als auch speciell aus dem Zusatze *ἐκ τῆς γῆς* deutlich hervor: nicht zur Bezeichnung der irdischen Art und Erscheinung seines Todes, sondern nur zur Bezeichnung des göttlichen Werthes und himmlischen Erfolges desselben, kann Jesus den Ausdruck *ὑψοῦσθαι* gebraucht haben, dessen Sinn zusammenfällt mit dem Sinne des vorher in V. 23 gebrauchten Begriffes *δοξάζεσθαι*.[1]) Die Meinung aber, dass Jesus diesen Ausdruck gewählt habe, um mit demselben zwar in erster Linie dem Zusammenhange gemäss die durch seinen Tod sich verwirklichende himmlische Verherrlichung zu bezeichnen, zugleich aber doch auf die irdische Form seines Todes

[1]) Die beiden Begriffe *ὑψοῦσθαι* und *δοξάζεσθαι* sind hier verwendet in deutlicher Anlehnung an die Stelle Jes. 52, 13 (LXX): *ἰδοὺ συνήσει ὁ παῖς μου καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα.* Es kommt Jesu auf den Gedanken an, welcher in der durch diesen Spruch eingeleiteten prophetischen Beurtheilung des Leidens des Knechtes Jahves ausgedrückt ist, dass nämlich dieses Leiden thatsächlich gerade zu seiner Verherrlichung gereichen wird. Auch an den Stellen Joh. 3, 14 u. 8, 28 hat das Wort *ὑψοῦν* die gleiche Bedeutung, wie an unserer Stelle; nur handelt es sich dort nach dem Zusammenhange um die Anerkennung der messianischen Würde Jesu seitens der Menschen, und nicht, wie an unserer Stelle, um die Anerkennung seitens Gottes.

anzuspielen, muthet Jesu eine Spielerei mit Worten zu und entspricht gewiss nicht der Auffassung des Evangelisten.

Endlich giebt der Evangelist für das Wort Jesu über seine Jünger im hohenpriesterlichen Gebete: „als ich bei ihnen war, habe ich sie bewahrt in deinem Namen, den du mir gegeben hast, und habe sie behütet, und keiner von ihnen ist verloren gegangen“ (17, 12) später bei der Verhaftungsscene eine Erklärung, indem er bemerkt, die Aufforderung Jesu an die Häscher, seine Jünger gehen zu lassen, sei geschehen, damit sein Wort erfüllt würde: „von denen, die du mir gegeben hast, habe ich keinen verloren“ (18, 8 f.). In dem ursprünglichen Zusammenhange kann das Verlorengehen im Gegensatze zu der Bewahrung in dem Namen, welchen Gott Jesu gegeben hat, nur ein Verlorengehen in Beziehung auf diesen Namen, d. h. ein Hinausfallen aus der Heilsoffenbarung, zu deren Träger Gott Jesum gemacht hat, bedeuten. Die späteren Worte des Evangelisten aber kann man ohne künstliche Eintragung nur so verstehen, dass das Verlorengehen in dem Anheimfallen an irdische Uebel und an den Tod sich verwirklichen würde, wie es die Jünger im Falle ihrer Mitverhaftung betroffen hätte. Denn dass durch die Mitverhaftung der Glaubensstand der Jünger eine Erschütterung und Beeinträchtigung erfahren hätte, welche für Gottes Anschauung (auf welche es doch ankommt) grösser und schlimmer gewesen wäre, als diejenige, welche ihr Glaube ohnehin bei der Verhaftung Jesu zeitweilig erfuhr, kann man doch nicht ohne Willkür und unbillige Beurtheilung der Jünger behaupten.

Die Art der Umdeutung ist in den aufgeführten vier Fällen wesentlich die gleiche. Während sich die Worte Jesu in ihrem ursprünglichen Sinne auf solche Thatsachen beziehen, welche nicht in die äussere Erscheinung fallen, wohl aber für die religiöse Anschauung Gültigkeit haben, werden sie von dem Evangelisten auf solche einzelne, in die äussere Erscheinung fallende Ereignisse bezogen, welche im Verhältniss zu der Zeit des Redens Jesu zukünftig waren. Dadurch gewinnen alle diese Aussagen den Charakter wunderbarer Voraussagungen, und der Evangelist hat ihnen offenbar gerade wegen dieses Charakters einen besonders hohen Werth beigelegt (vgl. 2, 22). Dass freilich ihre religiöse Bedeutung eine viel höhere ist,

wenn wir sie in ihrem einfachen, durch den Zusammenhang angezeigten Sinne nehmen, als wenn wir ihnen jenen weissagenden Sinn unterschieben, kann keinem Zweifel unterliegen.

Wenn wir diese Fälle für sich allein betrachten würden, so könnten wir auf verschiedenem Wege zu einer Lösung der in ihnen liegenden Schwierigkeit zu gelangen versuchen. Die Annahme freilich, dass der Apostel Johannes sowohl jene Worte Jesu in Erinnerung bewahrt und aufgezeichnet, als auch selbst ihnen die unrichtige Deutung hinzugefügt habe, wäre meines Erachtens ganz unmöglich. Denn es bliebe bei ihr unbegreiflich, wie der Apostel trotz seiner anderen Auffassung des Sinnes der betreffenden Aussprüche dieselben in dem ursprünglichen Zusammenhange und Wortlaute hätte festhalten können, welche zu seiner Auffassung in Widerspruch stehen. Unwillkürlich hätten die Aussprüche in seiner Erinnerung solche Abwandlungen erfahren müssen, welche sie seiner Auffassung accommodirt hätten, z. B. der Ausspruch 2, 19 die Umwandlung des ἐγερῶ αὐτόν in ἐγερθήσεται, oder der Ausspruch 12, 32 die Weglassung des Zusatzes ἐκ τῆς γῆς. Oder wir müssten eben die Voraussetzung machen, dass der Apostel den ursprünglichen Wortlaut der Aussprüche rein mechanisch in seinem Gedächtnisse aufbewahrt hätte, — eine Voraussetzung, welche wieder mit der Thatsache in Conflict stände, dass die Reden Jesu im vierten Evangelium, wie immer man auch über die Authentie ihres Gedankeninhaltes urtheilen möge, doch jedenfalls in ihrer formellen Ausprägung eine eigenthümliche Verarbeitung durch ihren schriftstellerischen Ueberlieferer erhalten haben müssen. Wohl aber würden für die Erklärung unserer Fälle die Hypothesen ausreichen, welche schon von anderen Kritikern aufgestellt sind: entweder dass die deutenden Sätze 2, 21 f.; 7, 39; 12, 33; 18, 9 u. 32 spätere Interpolationen seien, oder aber dass der Evangelist die Aussprüche Jesu, welchen er seine Deutung giebt, nach einer guten mündlichen Ueberlieferung, deren feste Form er beibehalten habe, in sein Werk aufgenommen habe. Wenn wir aber unsere Fälle nicht isolirt betrachten, sondern sie den übrigen Erscheinungen beiordnen, welche uns das Vorhandensein zweier

einander durchkreuzender Anschauungsweisen im vierten Evangelium zeigten, und wenn wir besonders berücksichtigen, dass in unseren Fällen der Abstand der Anschauungsweise zwischen den mitgetheilten Worten Jesu und den hinzugefügten Deutungen seiner Art und Grösse nach ganz dem Abstande der Anschauungsweise entspricht, welchen wir zwischen dem Hauptbestande des Prologes und der grossen Reden Jesu einerseits und den geschichtlichen Parthieen des Evangeliums und einzelnen Zusätzen zu den Reden Jesu andererseits beobachteten, so können wir uns nicht mit einer jener beiden Hypothesen begnügen, sondern wir müssen beide so erweitern, dass sie zusammenfallen: wir müssen in dem scheinbaren Interpolator den Evangelisten selbst sehen, welcher eine grössere schriftliche Quelle bearbeitet hat, welcher aber deshalb an einigen Stellen als blosser Interpolator erscheint, weil seine Bearbeitung der Quelle nicht in einer systematischen Neugestaltung des in der Quelle überlieferten Stoffes bestanden hat, sondern in der Hinzufügung einer geschichtlichen Umrahmung und stellenweise einzelner zur Erklärung und Ergänzung nothwendig erscheinender anderer Zusätze zu dem übrigens wesentlich treu reproducirten Inhalte der Quelle.

Das Ergebniss, welches wir in diesem Capitel unserer Untersuchung gewonnen haben, stimmt nicht nur in der allgemeinen Beziehung, dass wir die Nothwendigkeit erkennen, überhaupt zwischen einer im vierten Evangelium bearbeiteten Quellenschrift und den selbständigen Zuthaten des vierten Evangelisten zu unterscheiden, sondern auch hinsichtlich gewisser Vorstellungen über einzelne Bestandtheile der Quelle genau zusammen mit dem Ergebnisse, zu welchem uns unsere Untersuchung im vorangehenden Capitel auf Grund mehrerer andersartiger Erscheinungen hingeführt hatte. Hier wie dort haben wir erkannt, dass zur Quelle gehört haben müssen: der Hauptbestand des Prologes, die grossen Reden von Cap. 5 und 6, zwischen denen der geschichtliche Bericht am Anfange von Cap. 6 bis zu dem Worte Jesu 6, 26 auf Rechnung des Evangelisten zu setzen ist, ferner der Ausspruch 7, 37b u. 38, die Redestücke in der zweiten Hälfte von Cap. 12, zwischen denen der Abschnitt 12, 36b—43 eine Zuthat des Evangelisten ist,

endlich Stücke in den Abschiedsreden Jesu an seine Jünger. So dienen sich die Ergebnisse dieser beiden Untersuchungsreihen wechselseitig zur Befestigung und sie bieten uns zusammen eine sichere Basis zur weiteren Durchführung unserer Beurtheilung des vierten Evangeliums.

Cap. 4. Die Ausscheidung der Quellenstücke aus dem vierten Evangelium.

Nachdem wir die Gewissheit erlangt haben, dass im vierten Evangelium eine ältere Quelle verarbeitet ist, müssen wir das ganze Evangelium daraufhin untersuchen, wieweit sich in ihm Bestandtheile dieser Quelle noch erkennen lassen. Unsere bisher gewonnenen Erkenntnisse über einzelne Bestandtheile der Quelle und einzelne Zuthaten des Evangelisten, sowie über die eigenthümlich verschiedenen Anschauungsweisen der Quelle und des Evangelisten müssen uns die Handhabe zur weiteren Unterscheidung bieten, indem wir nun bei den übrigen Stücken fragen, ob sie zu jenen schon erkannten Bestandtheilen der Quelle, oder ob sie vielmehr zu diesen Zuthaten des Evangelisten in Beziehung und Verwandtschaft stehen. Und manche Unebenheiten der Darstellung, welche für sich allein das Urtheil nicht ausreichend begründen könnten, dass verschiedene Elemente mit einander vereint seien, gewähren uns nun, wo dieses Urtheil für das Evangelium im Allgemeinen aus anderen Gründen schon feststeht, eine werthvolle Unterstützung bei der Ausscheidung der Bestandtheile der Quelle. Dass die Entscheidung darüber, ob ein Stück zur Quelle gehört hat oder nicht, in vielen Fällen sehr schwierig und unsicher ist, und dass an Stelle zwingender Gründe oft nur auf Wahrscheinlichkeit sich stützende Vermuthungen geltend gemacht werden können, ist selbstverständlich. Durch diese Unsicherheit, die wir bei der Durchführung unserer Scheidung anerkennen müssen, kann aber — was ich ausdrücklich betone — die Sicherheit der Thatsache, dass im vierten Evangelium eine bearbeitete Quelle von den bearbeitenden Zusätzen des Evangelisten zu unterscheiden ist, schlechterdings nicht beeinträchtigt werden. Wenn es sich mit der Entstehung des vierten

Evangeliums so verhält, wie wir auf Grund vieler entscheidender Indicien annehmen, so ist eben im Voraus zu erwarten, dass der Evangelist die verwerthete Quelle zum Theil so stark seiner eigenen Darstellung assimilirt hat, dass uns jetzt eine klare Auseinanderhaltung dieser verschiedenen Bestandtheile nicht möglich ist, und wir müssen es als eine besondere Gunst der Umstände beurtheilen, dass uns doch so verhältnissmässig reichliche Mittel zu dieser Auseinanderhaltung geboten sind. Wäre uns von den drei synoptischen Evangelien nur das Matthäusevangelium bewahrt, so würden wir auch in ihm allein wohl deutliche Spuren dafür finden, dass verschiedene Quellenschriften in ihm verarbeitet seien, würden jedoch die grösste Schwierigkeit haben, die verschiedenen Bestandtheile richtig von einander zu sondern; wer aber aus dieser Schwierigkeit folgern wollte, dass man von der Hypothese schriftlicher Quellen dieses Evangeliums überhaupt Abstand nehmen müsse, würde doch einen Fehlschluss begehen.

Dass der Prolog, 1, 1—18, seinem Hauptbestande nach aus der Quelle stammt, dass aber V. 15 eine Einschaltung des Evangelisten in denselben ist, haben wir schon erkannt. Mit V. 15 aber gehört auf's Engste das Stück V. 6—8 zusammen, welches wir deshalb ebenfalls als einen Zusatz des Evangelisten zu betrachten haben. Das gleiche Interesse an der Beurtheilung des Täufers als Zeugen für die Messianität Jesu, welches den Evangelisten veranlasste, bei V. 14, wo von der Erkenntniss der göttlichen Herrlichkeit des Fleisch-gewordenen Logos die Rede war, besonders auf das Zeugniss des Täufers hinzuweisen, trieb ihn auch vorher an dem Punkte, wo in der Erörterung des Prologes der Uebergang von der vorcreatürlichen Wirksamkeit des Logos zu seiner creatürlichen Erscheinung in der Welt gemacht werden sollte, dazu, das Auftreten des zum Bezeugen gesandten Täufers hervorzuheben. Wenn wir diese Episode V. 6—8 mit V. 15 weglassen, so wird der Gedankenzusammenhang des Prologes nicht nur nicht gestört, sondern er gewinnt vielmehr erst rechte Durchsichtigkeit. Der Prolog handelt von dem Logos, d. i. von der Offenbarung, welche schliesslich in Jesu Christo als Fleisch, d. i. als creatürlicher Mensch, erschienen ist. Er handelt zuerst von dem Wesen und von der Wirksam-

keit dieser Offenbarung vor ihrer creatürlichen Erscheinung: sie war im Anfang, bei der Weltschöpfung, ist also überweltlicher Art und Herkunft; sie gehörte zu Gott und war ganz göttlicher Art (V. 1 u. 2); alles Sein in der Welt ist vermittelt durch diese Offenbarung, und alles Heil, welches den Menschen dargeboten war, stammt ebenfalls aus ihr (V. 3 u. 4); aber so heilsbedürftig auch die Welt war, so wenig hat sie doch diese Heilswirksamkeit, welche die göttliche Offenbarung vor ihrer creatürlichen Erscheinung ausübte, sich angeeignet (V. 5). Unmittelbar an diesen letzten Gedanken schliesst sich der Gedanke von V. 9 ff. an: als die Offenbarung, welche vorher auf die Welt gewirkt hatte, dann sogar selbst in die Welt kam, wurde sie, wie sie früher keine Annahme gefunden hatte, so auch jetzt nicht aufgenommen, sondern verkannt und verworfen. Alle diejenigen freilich, welche ihr Aufnahme gewährten, empfingen durch sie das Heil der vollkommenen Gotteskindschaft (V. 12 u. 13), und diese erkannten in dem creatürlichen Menschen, als welcher die Offenbarung erschienen war, die volle göttliche Offenbarungsherrlichkeit; denn sie erfuhren in diesem Menschen volle Gnade und Treue (V. 14 u. 16), und eben hierin eine Offenbarung Gottes, welche über die durch Mose gegebene Gesetzesoffenbarung hinausging (V. 17) und als vollendete Erschliessung des göttlichen Wesens nur durch den einzigartigen Sohn, der in unmittelbarster Liebesgemeinschaft mit dem Vater stand, gebracht werden konnte (V. 18).

Bei den auf den Prolog zunächst folgenden geschichtlichen Parthieen werden wir durch keine Spuren darauf geführt, Bestandtheile der Quelle anzunehmen. Vielmehr steht der Bericht über das Zeugniss, welches der Täufer in Betreff seiner selbst und in Betreff Jesu abgelegt habe, 1, 19—34, in directer Beziehung zu den beiden Einschaltungen des Evangelisten im Prologe, und in dem sich daran anschliessenden Berichte über die Sammlung der ersten Jünger um Jesus, V. 35—52, verräth jedenfalls die Erzählung, wie Jesus den Nathanael durch eine Probe seines übernatürlichen Wissens zur sofortigen Anerkennung seiner Messianität gebracht habe, die eigenthümliche Anschauung des Evangelisten von der messianischen Selbstbezeugung Jesu. Diese Anschauung kommt auch in der Geschichte von der

Hochzeit zu Kana 2, 1—12, zum deutlichen Ausdruck (vgl. besonders V. 11). Nächst dem Prologe ist das erste Stück, wo wir bestimmt die Quelle wiedererkennen, der Bericht über die Tempelreinigung, 2, 13—20. Denn die Incongruenz, welche zwischen dem ursprünglichen Sinne der Aussage Jesu V. 19 und der Deutung derselben durch den Evangelisten V. 21 vorliegt, war uns schon ein Hinweis darauf, dass der Evangelist diese Aussage Jesu aus seiner Quelle herübergenommen hat; diese Aussage hängt aber wieder mit dem in V. 13—18 gegebenen geschichtlichen Berichte unzertrennlich zusammen. Ob freilich das Detail dieses Berichtes in der gegenwärtigen Gestalt ganz durch die Quelle gegeben war, muss dahingestellt bleiben; speciell wird man vermuthen dürfen, dass V. 17 eine Glosse des Evangelisten ist.

Eine nach dem Plane des Evangelisten zusammenhängende Gruppe bilden die Erzählungen 2, 23—4, 54. Es wird hier dargestellt, welche Aufnahme Jesus zuerst in Jerusalem (2, 23—3, 21) und in der judäischen Landschaft (3, 22—4, 3), dann in Samaria (4, 4—42), endlich in Galiläa (4, 43—54) gefunden hat. Innerhalb dieses Zusammenhanges finden sich einige Redestücke, die mit grosser Sicherheit auf die Quelle zurückzuführen sind. Zuerst die Nikodemusrede 3, 1—21, deren erster Theil sich mit dem Ausspruche des Prologs 1, 12 f. und deren weiterer Verlauf sich mit Gedanken aus den Reden von Cap. 5 u. 6, welche wir schon als zur Quelle gehörig erkannten, auf's Nächste berührt. Als ein Zusatz des Evangelisten zu diesem Redestücke wird V. 2b zu betrachten sein: die Begründung der Ueberzeugung von der göttlichen Sendung Jesu auf seine Wunderthaten. Ich möchte aber auch die Vermuthung nicht unterdrücken, dass in V. 5 die Worte *ὕδατος καί* ein Zusatz des Evangelisten sind, da in V. 6 u. 8 allein das *πνεῦμα* als Urheber der Neugeburt berücksichtigt wird und da es für einen Späteren jedenfalls ungemein naheliegend war, dem Hinweise auf die Geburt aus dem Gottesgeiste durch Hinzufügung jener Worte eine specielle Beziehung auf die christliche Taufe zu geben.

In dem Abschnitte über das Auftreten Jesu in der Landschaft Judäa und über das Zeugniss, welches der Täufer von Neuem über die Messianität Jesu abgelegt hat, 3, 22—4, 3,

kann ich keine Bestandtheile der Quelle finden. Die Rede des Täufers scheint ja freilich mit der Gedanken- und Stilart, welche in den der Quelle entnommenen Reden Jesu herrscht, so sehr übereinzustimmen, dass man zunächst versucht ist, sie ebenfalls aus dieser Quelle herzuleiten. Aber da diese Uebereinstimmung doch nur darauf beruht, dass einzelne Sätze und Wendungen aus Reden der Quelle, speciell aus der Nikodemusrede, wiederholt sind, und da sich an einem Punkte auch eine völlige Verschiedenheit der Anschauungsweise bei Anwendung einer ganz ähnlichen Ausdrucksweise zeigt [1]), so wird auch diese Rede nur

[1]) Die Ausdrücke: ἄνωθεν ἔρχεσθαι und εἶναι ἐκ τῆς γῆς, welche auf Jesum und den Täufer angewendet werden (V. 31), kommen sonst im vierten Evangelium nicht vor: sie stehen in nächster äusserer Analogie zu den Wendungen: ἐκ τῶν ἄνω εἶναι, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξέρχεσθαι oder εἶναι, ἐκ τῶν κάτω εἶναι, ἐκ τοῦ κόσμου τούτου εἶναι, welche sonst in den Reden der Quelle gebraucht werden (8, 23. 42. 47; 17, 8. 14. 16); aber während diese Wendungen der Quelle immer in ethischem Sinne verstanden sind, d. h. die Herkunft von Gott beziehungsweise von der Welt hinsichtlich des Wollens und Erkennens bedeuten, so dass deshalb von den gläubigen Jüngern nicht anders wie von Jesu selbst gilt, sie seien nicht aus dieser Welt, und dass andererseits das Herstammen von Unten, von der Welt den Ungläubigen als eine sittliche Schuld vorgeworfen wird, sind in unserer Täuferrede die analogen Ausdrücke nicht in ethischem, sondern in physisch-äusserlichem Sinne verstanden. Trotzdem der Täufer seinen Beruf von Gott empfangen hat (1, 6) und diesen Beruf ganz dem göttlichen Willen entsprechend erfüllt hat, ist er doch aus der Erde und redet aus der Erde, sofern er eben hinsichtlich seines physischen äusseren Seins nicht ebenso vom Himmel hergekommen ist, wie der präexistent gewesene Messias. Dieses Urtheil ist unvereinbar mit der in der Quelle, auch im Prologe (1, 12 f.), herrschenden Anschauungsweise, welche die äussere, physische Herkunft und Beschaffenheit als für dasjenige, worauf es ankommt, völlig indifferent ausser Betracht lässt (vgl. 6, 63). Wenn der Täufer in der Weise, wie er es gerade in der Rede 3, 27–36 thut, Jesum gläubig als den Messias erkennt und verkündet, so zeigt er, gemäss der Anschauungsweise der Quelle, eben hierdurch, dass er nicht aus der Erde stammt, sondern aus Gott (vgl. 1, 12 f.; 6, 65; 8, 47). Nun ist es aber willkürlich, zu sagen, diese Verschiedenheit der in unserer Täuferrede vorliegenden Anschauungsweise von der sonst in der Quelle herrschenden, entspreche eben dem Abstande der Anschauungs- und Ausdrucksweise des Täufers von derjenigen Jesu; sie

auf den Evangelisten zurückzuführen zu sein, welcher in ihr die Redeweise seiner Quelle ebenso nachgeahmt hat, wie er es in anderen Zusätzen zu den Quellenstücken gethan hat (vgl. 2, 24 f. mit 16, 30; 3, 27 mit 19, 11; 5, 28 f. mit 5, 25; 6, 70 mit 15, 16; 9, 37 mit 6, 36; 12, 47 mit 3, 17; 13, 19 mit 14, 29).

In dem Abschnitte über die Aufnahme Jesu in Samaria, 4, 4—42, trägt die Erzählung, wie Jesus durch eine Probe seines übernatürlichen Wissens und dann durch ausdrückliche Bezeichnung seiner Messianität den Glauben des samaritanischen Weibes hervorgerufen habe, ganz den Charakter des Geschichtsberichtes des Evangelisten, während doch zugleich mehrere der hier mitgetheilten Worte Jesu an das Weib und an die Jünger in deutlichster Artverwandtschaft zu anderen in der Quelle überlieferten Reden Jesu stehen (vgl. z. B. 4, 13 f. mit 6, 27. 48 ff.; 7, 37 f.; u. 4, 34 mit 5, 30; 17, 4). Dass aber nicht nur einzelne Aussprüche Jesu in diesem Abschnitte, sondern auch der einleitende Bericht über das Zusammentreffen Jesu mit der Samariterin am Brunnen und über den Beginn seines Gespräches mit ihr wesentlich aus der Quelle stammt, schliesse ich aus folgendem Anzeichen. Auf das Wort Jesu an die Frau, wenn sie die Gabe Gottes erkennte, würde sie ihn, den mit ihr Redenden, bitten und von ihm lebendiges Wasser erhalten, wird in V. 11 u. 12 eine Antwort der Frau mitgetheilt, deren zwei Glieder sehr bemerkenswerth von einander verschieden sind. Wenn die Frau zuerst sagt: „Herr, du hast kein Schöpfgefäss und die Cisterne ist tief,“ so drückt sie hier die Vorstellung aus, dass Jesu Wort eigentlich bedeuten müsste, er wolle ihr Wasser aus dem Jacobsbrunnen geben, bei dem sie stehen, und ein Hinderniss dieser Bedeutung findet sie nur darin, dass Jesus kein Schöpfgefäss hat. Aber dieses Missverständniss musste deshalb für die Frau vollständig ausgeschlossen sein, weil Jesus ihr nicht gesagt hatte, er könne ihr überhaupt Wasser geben, sondern er könne ihr „lebendiges Wasser“ d. i. Quellwasser geben; denn solches Quellwasser liess sich doch nie aus der Jacobs-

entspricht vielmehr genau dem Abstande, welchen wir sonst im vierten Evangelium zwischen der Anschauungsweise des Evangelisten und derjenigen seiner Quelle beobachten können.

cisterne schöpfen. Thatsächlich zeigt nun auch der zweite Theil der Antwort der Frau, dass sie ganz wohl verstanden hat, Jesus meine, ihr ein besseres Wasser geben zu können, als welches in dieser Jacobscisterne vorhanden sei. Sie fährt nämlich fort mit den Worten: „woher hast du das lebendige Wasser? bist du grösser als unser Vater Jacob, welcher uns die Cisterne gegeben hat und selbst daraus trank, wie auch seine Söhne und sein Vieh?“ Einen Anspruch auf Vorrang vor Jacob konnte die Frau Jesu nur zuschreiben, wenn sie in seinen Worten richtig den Sinn fand, er könne ihr anderes Wasser geben, als das des Jacobsbrunnens, und zwar ein solches Wasser, welches seiner Art nach besser wäre, als dieses gegenwärtige Cisternenwasser. So beruhen die beiden Theile der Antwort der Frau auf einer verschiedenen Auffassung des vorangehenden Wortes Jesu, und ich glaube, dass man sich der Folgerung nicht entziehen kann, den ersteren Theil dieser Antwort für einen späteren, nicht ganz passenden Zusatz zu erklären. Derselbe sollte das Missverständniss des Wortes Jesu durch die Frau besonders deutlich zum Ausdruck bringen; es ist bei ihm aber die genaue Correspondenz, in welcher die Antwort der Frau V. 12 zu dem Wortlaute der Aussage Jesu V. 10 steht, unbeachtet geblieben. In der Thatsache dieser Einschaltung, welche wir auf unseren Evangelisten zurückführen müssen, liegt der Beweis dafür, dass der Hauptbestand des mitgetheilten Gespräches aus der Quelle stammt. Dann halte ich es aber auch für wahrscheinlich, dass in V. 10 die Worte: καὶ τίς ἐστιν ὁ λέγων σοι· δός μοι πεῖν ein Zusatz des Evangelisten sind. Eine nothwendige Voraussetzung für die Frage der Frau: „bist du grösser als unser Vater Jacob?“ bilden die Worte durchaus nicht; vielmehr wird diese Frage viel passender, wenn die Frau noch garnicht auf eine höhere Bedeutung, die der mit ihr Redende hat, hingewiesen ist und sich deshalb wundert, dass der gewöhnliche Mensch das Jacobswasser nicht für gut genug hält. Wohl aber scheinen jene Worte in V. 10 zur Vorbereitung der nachher folgenden messianischen Selbstbezeugung Jesu gegenüber der samaritanischen Frau zu dienen und in Zusammenhang mit dieser Selbstbezeugung dürften sie dem Evangelisten zugehören. Natürlich hat dann am Schlusse von

V. 10 statt *αὐτόν* und *ἔδωκεν* in der Quelle *με* und *ἔδωκα* gestanden.

Ich vermuthe nun, dass nach dieser Einleitung das Gespräch in der Quelle folgenden Verlauf nahm. Jesus antwortet der Frau, welche seinen Ausspruch so missverstanden hat, als wolle er ihr ein besseres irdisches Wasser geben, mit dem Worte V. 13 u. 14, dass das Wasser, welches er meine, ein solches sei, welches den ganzen Durst des Menschen in Ewigkeit stille, indem es ihm ein Mittel zum Gewinne des ewigen Lebens werde. Aus diesen Worten merkt die Frau, dass das Wasser, von dem er redet, nicht ein Wasser im eigentlichen irdischen Sinne sein kann, sondern eine geistige Mittheilung sein muss, welche auf die Erlangung des messianischen Heilslebens abzweckt. Dieses jetzt gewonnene Verständniss seiner Worte drückt sie durch die Antwort aus: „Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist" (V. 19; vgl. die Anknüpfung des Urtheiles 7, 40 an die Aussage Jesu 7, 37 f.), und ihr Vertrauen zu der Wahrheit und dem Werthe seiner prophetischen Mittheilung äussert sie dann darin, dass sie ihn wirklich, seiner indirecten Aufforderung in V. 10 entsprechend, um eine Mittheilung religiöser Art bittet, indem sie ihm die Frage nach dem rechten Orte der Gottesverehrung vorlegt (V. 20). Ich nehme an, dass mit der Antwort Jesu auf die Frage (V. 21—24) der Bericht der Quelle, der sich auf das Gespräch mit dem samaritanischen Weibe bezog, beendet war. Einen besonderen geschichtlichen Abschluss bedurfte derselbe ebensowenig, wie z. B. der Bericht über das Nikodemusgespräch oder wie so viele Stücke der Matthäuslogia; es kam dem Verfasser der Quelle eben nicht darauf an, Geschichte zu erzählen, sondern bedeutsame Worte Jesu aufzubewahren. An dieses Gespräch mit der Samariterin aber schloss sich in der Quelle das Gespräch, welches Jesus mit den Jüngern führt, als sie zu ihm kommen und ihm Speise anbieten. Die Einleitung zu diesem Gespräche wird aus V. 27a u. 31 zu combiniren sein; der Verlauf des Gespräches ist dann in V. 32—38 gegeben. Jesus sagt den Jüngern, dass die Ausführung des Berufswerkes, welches ihm Gott übertragen hat, das Mittel ist, um die nothwendigen Bedürfnisse seines Lebens voll zu befriedigen (V. 34); seine Berufsarbeit hat für ihn diese Bedeutung

deshalb, weil er ihren segensreichen Erfolg klar vor Augen sieht, wenn er auch weiss, dass er selbst während seiner irdischen Wirksamkeit diesen Erfolg nicht mehr einernten wird, sondern erst die Jünger, die nach ihm in sein Werk eintreten, diesen Erfolg erleben werden (V. 35—38). — Der Evangelist hat nun diesen beiden Redestücken der Quelle eine einheitliche geschichtliche Ergänzung zu geben gesucht, zu welcher er die Motive in diesen Quellenstücken selbst vorfand, nämlich einerseits in dem Worte der Frau: „Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist“ (V. 19), andererseits in dem Worte Jesu an die Jünger: „hebet eure Augen auf und sehet die Felder an, denn sie sind weiss zur Ernte“ (V. 35b). Aus dem ersteren Worte schloss er, dass Jesus der Frau eine besondere Probe seines übernatürlichen Wissens gegeben haben müsse, aus dem letzteren Worte aber, dass Jesus damals gleich in Samaria einen grossen Erfolg erlebt haben müsse, und aus den aus diesen Indicien erschlossenen Thatsachen in Verbindung mit der allgemeinen Vorstellung, welche er über die regelmässige Art der messianischen Selbstbezeugung Jesu hatte, ergab sich ihm eine solche geschichtliche Combination, wie er sie in den Abschnitten V. 15—18. 25—30. 39—42 zur Darstellung bringt. Dass das Wort Jesu an die Jünger V. 35 sich freilich seinem ursprünglichen Sinne nach nicht auf die geschichtliche Thatsache beziehen kann, welche in V. 39—42 geschildert wird, unterliegt für den, der das Wort in seinem Zusammenhange mit V. 36—38 betrachtet, keinem Zweifel.

In dem Abschnitte über die Aufnahme Jesu in Galiläa, 4, 43—54, weisen uns keine Spuren auf eine in der Quelle gegebene Grundlage zurück.

Dass die in Cap. 5 mitgetheilte Rede Jesu aus der Quelle stammt, und dass das Stück 7, 15—24 den ursprünglichen Schluss derselben bildet, haben wir früher bereits festgestellt. Sowohl der Eingang der Rede 5, 17 f., als auch ihr Schluss 7, 21 ff. weisen darauf hin, dass der Anlass zu ihr in dem gegen Jesus erhobenen Vorwurfe eines Sabbathbruches gelegen hatte. Gleichwohl glaube ich nicht, dass die geschichtliche Einleitung der Rede, 5, 1—16, in der uns überlieferten Gestalt in der Quelle gegeben war. Denn nach dieser Einleitung hätte Jesus

nicht sowohl durch eigenes Thun das Sabbathgebot in den Augen der Juden verletzt, als vielmehr nur durch seinen Befehl den Geheilten zur einer unerlaubten Arbeit am Sabbath veranlasst gehabt. Die Worte Jesu 5, 17 und 7, 21 u. 23 aber setzen deutlich voraus, dass das Heilungsverfahren selbst in einer solchen Thätigkeit Jesu bestanden hatte, welche den Juden als eine am Sabbath unerlaubte Arbeit erschienen war. In der Quelle war also wohl berichtet, dass Jesus am Sabbath in den Krankenhallen am Teiche Bethesda eine ärztliche Hülfeleistung vollzogen hatte; diesen Bericht hat dann der Evangelist, speciell in Reminiscenz an die Heilungsgeschichte Mc. 2, 10 ff., umgestaltet. — In der Rede 5, 17 ff. sind aus schon angegebenen Gründen die Worte V. 28 u. 29 als Zusatz des Evangelisten zu betrachten. Ueber die Worte V. 33 u. 34, in welchen Jesus auf eine Sendung der Juden an den Täufer und auf ein Zeugniss des Täufers Bezug nimmt, kann ich mich nur zweifelhaft äussern: für möglich halte ich es, dass der Evangelist diesen Worten ihre gegenwärtige Gestalt gegeben hat, um sie in directe Beziehung zu dem früher von ihm mitgetheilten Vorgange der Botschaft an den Täufer (1, 19—28) zu setzen, für ebenso möglich aber, dass er diesen in der Quelle überlieferten Worten vielmehr den Anlass entnommen hat, am Anfange des Evangeliums seine Erzählung von der Botschaft an den Täufer zu geben.

In Betreff der Rede von Cap. 6 erkannten wir, dass der zu ihrer Einleitung gegebene geschichtliche Bericht V. 1—26 auf den Evangelisten zurückzuführen ist, während die Rede selbst nach der Quelle in die gleiche jerusalemische Situation hineingehört hat, wie die Rede von Cap. 5. Im Verlaufe der Rede machen sich die kleinen übereinstimmenden Schlusssätze von V. 39. 40. 44 u. 54: „und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage“ sehr deutlich als Zusätze des Evangelisten nach Analogie des Zusatzes 5, 28 f. bemerklich; denn wie formell, so stehen sie auch inhaltlich nur in lockerster Verbindung mit dem Hauptzusammenhange der Rede, in welcher es sich um die ewigen Heilswirkungen handelt, welche Jesus gerade in seiner creatürlich-menschlichen Erscheinung denen, die ihn gläubig aufnehmen, zu Theil werden lässt. Weiter ist die zu der geschichtlichen Einleitung der Rede in Beziehung stehende Be-

merkung V. 59: „dies sprach er in einer Synagoge in Kapharnaum lehrend“ vom Evangelisten hinzugesetzt. Die Einschaltung von V. 62 haben wir schon besprochen. Endlich sind die beiden auf den Verräther bezüglichen Stücke V. 64b und V. 70 f. auf den Evangelisten zurückzuführen. Sofern derselbe in dem übernatürlichen Wissen Jesu von menschlichen Zuständen und irdischen Ereignissen ein Hauptmerkmal seines göttlichen Wesens sah, nahm er ein besonderes Interesse daran, hervorzuheben, dass Jesus sich von Anfang an nicht über den Verräther in seinem Jüngerkreise getäuscht habe. Dieses Interesse veranlasste ihn zuerst, dem Worte Jesu über den Unglauben Vieler von seinen Anhängern (V. 64a) eine Bemerkung über Jesu Durchschauung der Ungläubigen im Allgemeinen und speciell des Verräthers anzuhängen (vgl. 2, 24 f.), und sodann, der Versicherung der Treue und dem Bekenntnisse des Glaubens, welche Petrus im Namen der Zwölfe ausspricht (V. 68 f.), eine Entgegnung Jesu hinzuzufügen, welche sein Bewusstsein darüber, dass diese Treue und dieser Glaube doch nicht bei allen Zwölfen vorhanden seien, ausdrückt. Diese Zusätze stehen in genauer Analogie zu dem Zusatze 13, 18 f.

Der erste Abschnitt von Cap. 7, der Bericht über die Unterredung Jesu mit seinen ungläubigen Brüdern und über sein zuerst verweigertes, später aber doch ausgeführtes Hinziehen nach Jerusalem zum Laubhüttenfeste (V. 1—14) wird in der Quelle eine Grundlage gehabt haben, aus welcher das Stück V. 3—7 stammt. Ich schliesse dies vor Allem aus der Beziehung, in welcher die Aufforderung der Brüder Jesu V. 3: er solle doch nach Judäa ziehen, damit auch seine Jünger die Werke sähen, welche er thue, zu den in Cap. 5 u. 6 mitgetheilten Reden Jesu steht. Denn wenn man unter den Werken, von denen die Brüder reden, die Wunderwerke Jesu verstehen wollte, so wäre unbegreiflich, inwiefern die Brüder mit Bezug auf diese Werke sagen könnten, er solle doch nicht weiter im Verborgenen wirken, sondern auch in Judäa öffentlich hervortreten, da ja nach dem Berichte des Evangelisten Jesus gerade in Judäa viele Wunder öffentlich gethan und durch dieselben bei Vielen Glauben erweckt hatte (2, 23; 3, 2; 4, 45). Ebenso unbegreiflich aber wäre, inwiefern die Brüder ihn auffordern könnten, nach

Judäa zu ziehen, damit auch seine Jünger seine Werke sähen; denn wenn irgend Jemand, so waren doch die Jünger Jesu Zeugen seiner Wunderwerke in Galiläa gewesen, so dass also die Brüder höchstens sagen könnten: „damit auch deine dortigen Jünger deine Werke sehen.“ Dagegen werden nun diese Worte ganz klar, wenn wir, von dem früheren geschichtlichen Berichte des Evangelisten absehend, sie zu den aus der Quelle entnommenen Reden Jesu von Cap. 5 u. 6 in Beziehung setzen. Da hat Jesus wiederholt die Behauptungen aufgestellt, dass er die höchsten Functionen ausübe: das ewige Heilsleben mittheile und das göttliche Gericht vollziehe. Indem die Brüder nun meinen, dass, wenn diese seine Behauptungen richtig seien, das doch auch zur äusserlichen Erscheinung kommen müsse, fordern sie ihn auf, seine behauptete Wirksamkeit öffentlich zu vollziehen, so dass auch seine Jünger etwas von derselben sehen, im Gegensatze dazu, dass er immer nur allein davon weiss und redet. In diesem Sinne sagen sie ihm: „wenn du dieses thust, so offenbare dich der Welt“ (V. 4b). In der Antwort Jesu, welche dann in V. 6 u. 7 mitgetheilt wird: „meine rechte Zeit ist noch nicht da, eure rechte Zeit ist immer bereit; die Welt kann euch nicht hassen, mich aber hasst sie, weil ich über sie zeuge, dass ihre Werke böse sind“, geht aus dem Zusammenhange deutlich hervor, dass unter der „rechten Zeit“ (καιρός) Jesu die Zeit gemeint ist, wo er solche öffentliche Anerkennung findet, wie er sie nach der Meinung der Brüder sich durch offene Kundgebung seines höheren Wirkens verschaffen soll; der Grund, weshalb er solche Anerkennung noch nicht finden kann, liegt nicht darin, dass er selbst etwa nicht das entsprechende Wirken übte, sondern nur darin, dass die Welt ihn wegen dieses seines Wirkens hasst, indem sie darin eine Verurtheilung ihrer eigenen bösen Werke findet (vgl. 3, 19—21). Das folgende Wort Jesu aber: sie, die Brüder, sollten nur auf das Fest ziehen, er selbst werde nicht hinziehen, weil seine rechte Zeit noch nicht voll sei (V. 8), und sein dann berichtetes Verhalten, dass er etwas später doch auch seinerseits im Verborgenen nach Jerusalem gezogen sei (V. 9 f.), stehen nun zu den Worten Jesu V. 6 f. in garkeiner inneren Beziehung, so sehr sie äusserlich zu dem Worte V. 6a: „meine rechte Zeit ist

noch nicht da“ eine Erläuterung zu bilden scheinen. Denn wenn hier Jesus sein Nichthinaufziehen auf's Fest dadurch begründet, dass seine rechte Zeit noch nicht voll sei, kurz hinterher aber doch hinaufzieht, so muss man annehmen, dass eben jener frühere Hinderungsgrund inzwischen fortgefallen sei. Dann folgt aber wieder, dass unter dem καιρός in V. 8 der Zeitpunkt, den Jesus sich zum Hinaufziehen auf's Fest vorgenommen hatte, verstanden ist; denn dieser Zeitpunkt konnte ja allerdings sehr bald nachdem Jesus die Aufforderung der Brüder zurückgewiesen hatte, vollgeworden d. h. eingetreten sein, hinsichtlich der Zeit seiner öffentlichen Anerkennung oder seines öffentlichen Wirkens oder dergleichen war aber inzwischen keinerlei Aenderung vorgegangen. Der Ausspruch: „meine Zeit ist noch nicht erfüllt“ muss hier also denselben Sinn haben, wie in der Geschichte von der Hochzeit zu Kana der Ausspruch: „meine Stunde ist noch nicht gekommen“, d. h. die Stunde, die Jesus selbst sich zu dem Handeln vorgenommen hat, welches ihm ein Anderer früher zumuthet (2, 4). Ich nehme diese Verschiedenheit des Sinnes, in welchem der Begriff καιρός in V. 6 u. 8 angewendet ist, als Indicium dafür, dass wir in V. 8 nicht mehr wie in V. 6b einen Bestandtheil der Quelle vor uns haben, sondern einen Zusatz des Evangelisten, des Autors der Geschichte von der Hochzeit zu Kana. Vermuthlich war in der Quelle nach V. 6 f. berichtet, dass Jesus wirklich nach Jerusalem gezogen sei. Indem nun der Evangelist den Ausspruch Jesu V. 6a ebenso zusammenhanglos, blos dem Wortlaute nach, auffasste, wie z. B. den Ausspruch 4, 35, glaubte er ihn darauf deuten zu müssen, dass Jesus den Zeitpunkt, in welchem ihn seine Brüder zum Hinaufziehen nach Jerusalem aufforderten, nicht für den ihm passenden erklärt habe; dieser Deutung gab er dann dadurch bestimmteren Ausdruck, dass er Jesu die Worte V. 8 in den Mund legte und ihn die in der Quelle berichtete Reise nach Jerusalem erst nach Verlauf einer gewissen Zeit antreten liess.

Die Herkunft des Redestückes 7, 15—24 aus der Quelle und die ursprüngliche Zugehörigkeit desselben zu der Rede von Cap. 5 haben wir bereits erörtert. Ich möchte hier nur noch die Vermuthung äussern, dass die Antwort des ὄχλος V. 20

und demgemäss auch die einleitenden Worte von V. 21 eine Einschaltung des Evangelisten sind, welche für ihn deshalb naheliegend war, weil ihm der unmittelbare zeitliche Zusammenhang des Stückes mit der durch 5, 18 bezeichneten Situation nicht bewusst war.

Desgleichen haben wir früher schon das Ergebniss gewonnen, dass die vereinzelt mitgetheilten Aussprüche Jesu 7, 28 f. 33 f. u. 37 f. aus der Quelle des Evangelisten stammen und dass sie daselbst mit der Rede 8, 12—59, einen einheitlichen Redezusammenhang gebildet haben. Die ursprüngliche Einleitung zu diesem Redestücke dürfen wir in der Aeusserung 7, 27 suchen, müssen aber wohl dahingestellt sein lassen, wie viele Bestandtheile auch von V. 25 u. 26 in der Quelle gegeben waren. Als Einschiebungen des Evangelisten in die aus der Quelle übernommene Rede lassen sich leicht folgende Stücke erkennen. Zuerst die übereinstimmenden Bemerkungen 7, 30. 44. 8, 20b: man habe Jesum greifen wollen, aber dieses Vorhaben doch nicht ausgeführt, weil seine Stunde, d. h. nach Analogie des Sinnes von 2, 4: der Zeitpunkt, den er selbst sich für sein Leiden vorgenommen hatte, noch nicht gekommen gewesen sei. Dann die Stücke 7, 31 f. 37 a u. 45—52, durch welche die zusammengehörigen Glieder der Rede von einander getrennt werden. Ferner die zu dem Ausspruche 7, 37b u. 38 hinzugesetzte Erklärung 7, 39, deren nicht authentischen Charakter wir früher schon besprochen haben. Sehr wahrscheinlich ferner die Mittheilungen 7, 35 f. u. 8, 22 über das Missverständniss, welchem das Wort Jesu über seinen demnächstigen Fortgang begegnet sei; vielleicht auch die Angabe 8, 20a über den Ort im Tempel, wo Jesus die Rede gehalten habe. Endlich ohne Zweifel die Bemerkung 8, 30, dass während der Rede Jesu Viele an ihn gläubig geworden seien, nebst den dazu gehörigen Einleitungsworten von V. 31. Dieser letzte Zusatz ist deshalb besonders bemerkenswerth, weil er eine neue Probe dafür ist, wie leicht der Evangelist in den ihm überlieferten Aussprüchen Jesu Andeutungen über geschichtliche Thatsachen fand, die er dann gehörig zum Ausdruck zu bringen suchte. Den Anlass zur Einfügung der geschichtlichen Angabe 8, 30 gab ihm das Wort Jesu V. 31b: „wenn ihr in meiner Verkündigung

bleibt, so seid ihr wahrhaft meine Jünger"; denn der Begriff des Bleibens hier schien ihm die nothwendige Voraussetzung zu haben, dass die Angeredeten sich schon in dem gläubigen Zustande befanden, dessen Beibehaltung Jesus als Bedingung der wahren Jüngerschaft hinstellte. Diese Vorstellung, dass die Angeredeten Glauben an Jesum gewonnen hätten, steht nun freilich in ärgstem Widerspruche dazu, dass Jesus im weiteren Verlaufe der Rede den Angeredeten vorhält, dass seine Verkündigung bei ihnen keinen Raum finden könne (V. 37. 43), dass sie gerade deshalb nicht an ihn glauben wollten, weil er ihnen die ἀλήθεια verkündige (V. 45 ff.), dass sie in ihrem ganzen Verhalten sich als Kinder des Teufels auswiesen (V. 38—44). Wenn man diesen Zusammenhang berücksichtigt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass in dem Ausspruche Jesu V. 31: „wenn ihr in meiner Verkündigung bleibt" der Begriff des Bleibens nicht mit Bezug auf einen schon vorhandenen Glaubenszustand gebraucht ist, sondern nur die Nothwendigkeit hervorhebt, dass der neu anzueignende Glaubenszustand den Jesus fordert, kein vorübergehender, sondern ein dauernder sei, wenn er eine rechte Jüngerschaft begründen solle. Dass aber der Evangelist, obgleich im weiteren Verlaufe der Rede so deutlich der Unglaube der Angeredeten hervorgehoben wird, doch aus dem μείνητε in V. 31 schliessen konnte, die Angeredeten seien vorher gläubig geworden, hat seinen letzten Grund darin, dass für ihn der Begriff πιστεύειν eine wesentlich andere Bedeutung hat, als in welchem er in den aus der Quelle stammenden Reden Jesu gebraucht ist. Hier in den Reden bedeutet der Begriff die vollkommene praktische Anerkennung des göttlichen Heilscharakters Jesu, wie man sie durch Aufnahme und Befolgung seiner Verkündigung vollzieht (vgl. im Prolog: 1, 12), und der Begriff wechselt deshalb ab mit dem Begriffe des Bewahrens der Worte Jesu (vgl. 8, 45—51; 12, 46 f.; 14, 21—24); auch an unserer Stelle 8, 31 bezeichnet der Ausdruck μένειν ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ nicht einen Zustand, der das πιστεύειν zur Voraussetzung hat, sondern ist vielmehr Umschreibung für das πιστεύειν selbst. Für unseren Evangelisten dagegen bedeutet πιστεύειν das theoretische Ueberzeugtsein von der göttlichen Beschaffenheit und Machtstellung Jesu, wie es hauptsächlich

durch den Eindruck von seinen Wunderthaten und übernatürlichen Wissensproben gewonnen wird; ihm erscheint eben deshalb auch das πιστεύειν ganz wohl damit vereinbar, dass man praktisch eine indifferente oder gar feindliche Stellung zu Jesu einnimmt und die Ehre bei den Menschen der Ehre bei Gott vorzieht (2, 23 f.; 12, 42 f.), und er findet daher auch keine Schwierigkeit darin, an unserer Stelle ein πιστεύειν anzunehmen, welches nur in der flüchtigsten momentanen Anerkennung des höheren Charakters Jesu bestanden hätte.

Von der nächsten Rede Jesu, deren Herkunft aus der Quelle wir annehmen müssen, sind die Anfangsglieder in Cap. 9, die Fortsetzung in Cap. 10 gegeben. Vom zweiten Theile von Cap. 10 aus können wir rückwärts schliessen. In dem Redestücke 10, 24—38, wo sich Jesus für den höchsten Anspruch auf Gottesgemeinschaft, den er erhebt, ausschliesslich auf seine Werke beruft, sofern dieselben gut sind und von ihm im Namen seines Vaters vollzogen werden (V. 25. 32. 37 f.), haben wir den deutlichsten Ausdruck derjenigen Anschauungsweise, welche für die Quelle im Unterschiede von den bearbeitenden Zusätzen des Evangelisten charakteristisch ist. Dieses Redestück steht nun aber in einer Beziehung zu dem vorangehenden Redestücke 9, 39—10, 18, indem dasselbe Bild von dem Hirten und seinen Schafen, welches Jesus dort angewendet hat (10, 10 ff.), hier fortgesetzt wird (V. 26 ff.). Wegen dieser Beziehung halte ich es auch, unter Berücksichtigung des Umstandes, dass der Evangelist sonst nachweisbar zeitlich zusammengehörige Stücke in verschiedene Situationen verlegt hat, für sehr wahrscheinlich, dass die Verlegung des Redestückes 10, 24 ff. in einen anderen jerusalemischen Aufenthalt, als in welchen die Rede 9, 39—10, 18 gefallen sein soll, wieder eine dem Sinne der Quelle nicht entsprechende Combination des Evangelisten ist, auf den also die Angabe 10, 22 und vielleicht auch V. 23 zurückzuführen wäre. Für die Rede 9, 39—10, 18 finde ich das Anfangsglied am Anfange von Cap. 9, in V. 4 u. 5. Wenn man einerseits beachtet, in wie lockerer Verbindung diese Worte V. 4 f. zu ihrer Umgebung stehen, da der Hinweis Jesu auf den allgemeinen Gedanken, er müsse während seiner irdischen Lebenszeit seine erleuchtende Wirksamkeit in der Welt ausüben,

zur Motivirung seines Handelns in dem speciellen Falle an dem Blinden doch mindestens sehr auffallend ist, und andererseits, in wie unmittelbarer Beziehung die Worte zu der Aussage V. 39 stehen, wo Jesus den in V. 5 bezeichneten Zweck seiner irdischen Wirksamkeit genauer bestimmt, den gleichen Gedankenfortschritt von der Hervorhebung seiner Heilsbestimmung für die Menschen zur Hervorhebung seiner Bestimmung auch zum Gerichte über die ungläubige Menschheit machend wie 3, 16 ff., 5, 21 ff., 12, 46 ff., so wird man meine Vermuthung der ursprünglichen Zusammengehörigkeit von 9, 4 f. mit V. 39 nicht für willkürlich halten. In welcher Weise nun dieses Redestück in der Quelle geschichtlich motivirt war, müssen wir meines Erachtens dahingestellt sein lassen. Ich halte es für möglich, dass eine Blindenheilung Jesu in der Quelle berichtet war, und dass sich Elemente aus diesem Berichte im Anfange von Cap. 9 mitbefinden; aber eine genauere Bezeichnung solcher Elemente wird nicht möglich sein. Die Erzählung 9, 1—3 u. 6—38 in der uns vorliegenden Gestalt ist jedenfalls ein Werk des Evangelisten. Das folgt nicht nur aus der Zerreissung des Zusammenhanges von V. 4 f. mit V. 39, sondern auch aus der inhaltlichen Verwandtschaft, in welcher die Erzählung von dem Verhöre des Geheilten V. 13 ff. mit dem Berichte des Evangelisten 7, 45 ff., und die Erzählung von der directen messianischen Selbstbezeugung Jesu V. 35—38 mit dem Berichte 4, 25 f. steht. — Ich halte es für wahrscheinlich, dass in Cap. 10 ausser V. 22 auch die vorangehenden Bemerkungen V. 19—21 und ferner V. 39 (vgl. 7, 30. 44; 8, 20) Zuthaten des Evangelisten sind; sicher ist auch die auf den Täufer bezügliche Schlussangabe V. 40—42 von ihm hinzugefügt.

Auch in der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus in Cap. 11 lassen sich Elemente der Quelle aus dem Berichte des Evangelisten ausscheiden. Dass die Schilderung, wie Jesus die Krankheit des Lazarus von vornherein als ein Mittel zu seiner eigenen Verherrlichung durch eine Wunderthat beurtheilt (V. 4), wie er dann geflissentlich mit seiner Hülfe wartet, um den wunderbaren Charakter seiner beabsichtigten That zu steigern (V. 5 f.) und wie er ostentativ die Wunderthat zur Ausführung bringt (V. 34 ff.) und durch dieselbe Glauben erweckt (V. 45—48; vgl. 12, 9—19), ganz aus der Anschauungsweise des Evangelisten

hervorgegangen ist, liegt auf der Hand. Aber innerhalb dieser Schilderung finden sich einzelne Aussprüche Jesu, die wir als aus der Quelle stammend betrachten können. Einen Anhaltspunkt zu ihrer Ausscheidung bietet zuerst das Wort des Thomas V. 16: „lasset auch uns hinziehen, damit wir mit ihm sterben.“ Eigenthümlich schwerfällig schliesst sich dieses Wort an die unmittelbar vorangehenden Worte Jesu an: „Lazarus ist gestorben; — — aber lasset uns hinziehen zu ihm“ (V. 14 f.). Durch den Wortlaut wird man hier nothwendig auf die Auffassung geführt, der *αὐτός*, mit welchem zu sterben Thomas in V. 16 auffordere, sei Lazarus, von dessen Sterben eben vorher die Rede gewesen ist und auf den am Schlusse von V. 15 ebenfalls durch *αὐτός* hingewiesen ist; aber einen guten Sinn erhält man bei dieser Auffassung doch nicht, und unwiderstehlich drängt sich die andere, für den Sinn passendere Erklärung auf: mit Jesus zusammen wolle Thomas sterben. Noch auffallender aber als diese Beziehung des *μετ᾽ αὐτοῦ* auf Jesus ist der Ausdruck *καὶ ἡμεῖς*. Denn durch dieses *καί* werden die Jünger als neue Subjecte des Hinziehens nach Judäa dem hinziehenden Subjecte, von welchem Jesus gesprochen hat, zur Seite gestellt; in dem vorangehenden Worte Jesu: „lasset uns hinziehen zu ihm“ sind die Jünger aber bereits als Subjecte des Hinziehens mitgenannt. Wir müssten hier erwarten, dass entweder Jesus sich singularisch ausgedrückt hätte, oder dass Thomas hinterher statt des *καί* etwa ein *οὖν* gebraucht hätte. Alle diese Schwierigkeiten lösen sich sehr einfach, wenn wir das Wort des Thomas V. 16 unmittelbar an die Worte Jesu V. 9 u. 10 anschliessen. Jesus hat die Jünger aufgefordert, nach Judäa zu ziehen (V. 7b), und die Jünger haben ihn von diesem Plane zurückhalten wollen, indem sie ihn an den Tödtungsversuch erinnern, den die Juden bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem gegen ihn gemacht haben (V. 8); diese Warnung hat Jesus mit einem bildlichen Worte erwidert, dessen Sinn ist, dass der Mensch innerhalb des ihm von Gott zugemessenen Berufes sicher wirken könne, weil ihm die göttliche Hülfe dabei zur Seite stehe, dass er aber dann, wenn er sich ausserhalb seines Berufes bewege, an Gefahren scheitern müsse, weil ihm der göttliche Beistand fehle (V. 9 f.). Den hierin sich aussprechenden Entschluss Jesu,

trotz der drohenden Gefahr doch ruhig nach Judäa zu ziehen, weil dies durch seinen Beruf gefordert sei, beantwortet dann Thomas mit dem resignirten Worte an seine Mitjünger: „lasset auch uns hinziehen, damit wir mit ihm sterben.“ Hier sind diese Worte ganz durchsichtig: denn hier muss sich das „mit ihm“ auf Jesus beziehen, weil die Jünger gerade von der Jesu drohenden Todesgefahr gesprochen haben, und hier ist das „auch uns“ sehr wohl am Platze, weil das Hinziehen der Jünger dem Hinziehen Jesu angereiht wird, nach welchem die Jünger in V. 8 gefragt haben. Ich nehme also an, dass in der Quelle zuerst dieses Gespräch Jesu mit den Jüngern überliefert war: V. 7b—10 u. V. 16, eingeleitet wohl durch eine Angabe über eine Meldung der bethanischen Schwestern an Jesu in Betreff der Erkrankung des Lazarus.

Weiter aber wird dann in der Quelle ein Gespräch mitgetheilt gewesen sein, in welchem Jesus die über den Tod ihres Bruders trauernde Martha getröstet hat. Dies ist aus der Incongruenz zu schliessen, welche zwischen dem offenbar ursprünglichen Sinne einiger der mitgetheilten Worte Jesu und der Deutung, welche diesen Worten indirect durch andere Worte gegeben wird, obwaltet. Wenn Jesus in V. 40 am Grabe des Lazarus auf die Worte der Martha: „Herr, er riecht schon; denn er ist vier Tage alt“, erwidert: „habe ich dir nicht gesagt, dass du, wenn du glaubest, die Herrlichkeit Gottes sehen werdest“, kann er nur Bezug genommen haben auf seine in V. 23 u. 25 f. berichteten Worte, welche die einzigen bisher mit Martha gewechselten sind. Eine solche Bezugnahme aber ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass die in V. 23 u. 25 f. gegebene Verheissung der Auferstehung als Voraussage der Wiedererweckung des Lazarus zum irdischen Leben durch Jesus zu verstehen ist; diese wunderbare That Jesu ist eine solche Probe seiner übernatürlichen Macht, welche im Sinne des Evangelisten seine göttliche Herrlichkeit zur deutlichen Anschauung bringt (V. 4; vgl. 2, 11). Die gleiche Auffassung der Worte V. 23 u. 25 f. scheint aber auch durch das Verhältniss ausgedrückt zu sein, in welchem die Zwischenrede der Martha V. 24 zu ihnen steht: denn nach dieser Zwischenrede scheinen die Worte V. 25 f. eine Richtigstellung der in V. 24 unrichtig

von Martha angenommenen Deutung der Aussage von V. 23 auf die zukünftige Auferstehung am jüngsten Tage geben zu sollen. Dass nun aber diese Beziehung der Worte Jesu auf die Wiedererweckung des Lazarus zum irdischen Leben nicht die richtige Deutung der Worte giebt, bezeugt jeder Christ, wenn er am Sarge eines christlichen Bruders sich und Andere mit diesen Worten Jesu tröstet, ohne dabei auch nur einen Gedanken an eine Wiedererweckung des Entschlafenen zum irdischen Weiterleben zu haben. Aber auch der Wortlaut selbst stimmt nicht zu jener Deutung: denn Jesus verheisst dem an ihn Glaubenden nicht nur überhaupt Leben trotz seines Todes, sondern ein Nichtsterben in Ewigkeit, wie es doch einem Gestorbenen durch seine Wiedererweckung zum irdischen Leben noch nicht verliehen wäre. Die Worte Jesu können ihrem ursprünglichen Sinne nach nur bezogen werden auf die Auferweckung zum himmlischen Leben, welche die in Glaubensgemeinschaft mit Jesu Stehenden um seinetwillen für die Ewigkeit gewinnen müssen. Der Evangelist aber hat ihnen in V. 40 eine Deutung gegeben, deren Unrichtigkeit ihrer Art nach durchaus gleich ist der Unrichtigkeit seiner Deutungen 2, 21; 7, 39; 12, 33; 18, 9. Eben hierin haben wir einen Beweisgrund dafür, dass er die Worte Jesu V. 23 u. 25 f. aus seiner Quelle herübergenommen hat. Dass in der Quelle auch die Worte der Martha V. 21 f. u. V. 27 ganz oder theilweise berichtet waren, halte ich für wahrscheinlich. Ueber die geschichtliche Umrahmung aber, welche diesem Gespräche Jesu mit Martha in der Quelle gegeben war, lässt sich nichts Genaueres vermuthen. Ich nehme nur an, dass die Angabe, Jesus habe geweint (V. 35), und in Zusammenhang damit vielleicht auch die Bemerkungen, er sei innerlich erschüttert gewesen (V. 33. 38), aus der Quelle stammen. Denn dieses Weinen Jesu ist mit der Sicherheit, mit welcher er nach der Darstellung des Evangelisten die irdische Wiederbelebung des Lazarus beabsichtigt und vorausgesehen hat, psychologisch so schwer vereinbar, dass der Evangelist es gewiss nicht berichtet haben würde, wenn es ihm nicht in seiner Quelle ausdrücklich überliefert gewesen wäre.

In den geschichtlichen Abschnitten 11, 47—12, 19 liegen keine auf die Quelle zurückweisende Spuren vor. Dass aber

im weiteren Verlaufe von Cap. 12 wieder eine Rede Jesu nach der Quelle mitgetheilt ist, erkannten wir bereits daraus, dass sich die Stücke V. 33 u. V. 36b—43 als fremdartige Zusätze in dem sie umgebenden Redezusammenhange auswiesen. Das Redestück der Quelle wird eingeleitet gewesen sein durch die Erzählung von der Nachfrage der Proselyten nach Jesus (V. 20—22), welche Jesu ein Anzeichen dafür ist, dass jetzt sein Tod, oder vielmehr — da er weiss, dass sein Tod nicht eine Vernichtung seiner messianischen Person und Wirksamkeit, sondern nur um ein Mittel zur Herbeiführung des vollen Erfolges seines messianischen Berufswirkens sein kann, — dass jetzt seine Verherrlichung unmittelbar nahe bevorsteht (V. 23—28a u. 31 f.). Wahrscheinlich ist in diesem Abschnitte der Rede die Episode V. 28b — 30 über die wunderbare Stimme vom Himmel eine Zuthat des Evangelisten. Besonders das ist bei ihr auffallend, dass, während nach V. 29 der Sinn der himmlischen Worte nur für Jesus verständlich geworden ist, es doch in V. 30 heisst: die Stimme sei nicht um Jesu willen, sondern um der ihn umgebenden Volksmenge willen geschehen. Dies kann doch nur so verstanden werden, dass der Vorgang allein durch seine wunderbare Form auf die Anwesenden wirken sollte. Ob vom Evangelisten auch die geschichtliche Zwischenbemerkung V. 34, welche den Uebergang zum zweiten Theile der Rede bildet, herrührt, muss wohl zweifelhaft bleiben. Das Thema dieses zweiten Theiles ist die Aufforderung Jesu, dass man jetzt in der kurzen Frist, die noch bis zu seinem Scheiden gegeben sei, seine erleuchtenden Wirkungen aufnehme, da er in göttlichem Auftrage seine Verkündigung vollziehe und da die Stellung, welche man zu dieser seiner Verkündigung einnehme, definitiv für den Heilsgewinn entscheidend sei (V. 35 f. u. 44—50). Innerhalb dieses Redeabschnittes ist die zweite Hälfte von V. 47 gewiss vom Evangelisten hinzugefügt, nach 3, 17. Es kommt Jesu auf den Gedanken an, dass die Stellung, welche man zu ihm einnimmt, deshalb für den Heilsgewinn entscheidend ist, weil er selbst nicht hinsichtlich seiner menschlichen Person, sondern als Träger der göttlichen Offenbarungsverkündigung in Betracht kommt. Wie daher der an Jesum Glaubende nicht an ihn als menschliche Person, sondern an Gott, der ihn gesandt hat,

glaubt und durch seine Offenbarung das Heil empfängt (V. 44 f.), ebenso richtet sich der Unglaube gegen diese göttliche Verkündigung Jesu und empfängt aus ihr sein Gericht (V. 47 a u. 48 ff.). In diesen Gedankenzusammenhang passen die Worte: „denn ich bin nicht gekommen um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten“ nicht hinein; dieselben gehören zur Motivirung des Gegensatzes: nicht er, Jesus, sei der Richtende, sondern der Ungläubige selbst ziehe sich durch sein Verhalten das Gericht zu (3, 17 ff.), nicht aber zur Motivirung unseres Gegensatzes: nicht er, Jesus, aus sich selbst, sondern die göttliche Verkündigung, deren Träger er sei, vollziehe das Gericht. — Dass am Schlusse von V. 48 die Worte ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ eine Einschaltung des Evangelisten nach Analogie seiner Zusätze am Schlusse von 6, 39. 40. 44. 54 sind, ist eine sehr nahe liegende Vermuthung.

Dass der Evangelist bei den Abschiedsreden Jesu an seine Jünger Cap. 13—17 seine Quelle verwerthet hat, haben wir früher bei einem Punkte an ihrem Anfange (13, 18 ff.; s. S. 221 ff.) und bei einem Punkte an ihrem Schlusse (17, 12; s. S. 255) constatiren können. Da diese Reden inhaltlich eng unter einander zusammenhängen, so dürfen wir unser bei jenen beiden Punkten gewonnenes Ergebniss als entscheidend für die Beurtheilung dieser ganzen Redegruppe betrachten. Nur wenige Zusätze des Evangelisten sind anzunehmen. In Cap. 13 sind ausser V. 18 f. gewiss auch V. 11 u. 21—31 a auf ihn zurückzuführen; in allen diesen Stücken, ebenso wie früher in den Zusätzen 6, 64 b u. 70 f., bringt der Evangelist sein Interesse daran zum Ausdruck, Jesum nicht als getäuscht und überrascht durch den Verräther, sondern vielmehr als genauen Kenner desselben erscheinen zu lassen. Ueber das Verhältniss, in welchem die Erzählung von der Bezeichnung des Verräthers durch Jesum V. 21—30 zu dem Berichte Mc. 14, 17—21 steht, wird später noch zu reden sein. Hier sei nur hervorgehoben, dass dieser Erzählungsabschnitt V. 21—30 sich nicht etwa insofern als ursprünglich zu der Rede von Cap. 13 zugehörig erweist, als er den Fortschritt des Gedankens von V. 12—20 zu V. 31 ff. motiviren müsste. Vielmehr bezeichnet der Abschnitt V. 21—30 nur eine Episode, welche den Zusammenhang der umgebenden Redestücke unter einander unterbricht. Die Ermahnung zur

dienenden Liebe, welche Jesus den Jüngern in V. 12—17 u. 20 gegeben hat, nimmt er in V. 34 f. wieder auf, aber so, dass er vermöge der zwischengeschobenen Aussage V. 31—33: jetzt sei seine irdische Verherrlichung, die Verherrlichung Gottes in ihm, vollzogen und werde seine himmlische Verherrlichung eintreten, er werde jetzt in Kurzem von den Jüngern weggehen, — dieser Ermahnung zur Liebe die Bedeutung einer Abschiedsermahnung giebt. Für den Gedankenfortschritt der Rede vermissen wir also nichts, wenn wir den Abschnitt V. 21—31 a als ursprünglich nicht zugehörigen Bestandtheil beurtheilen. Für wahrscheinlich halte ich es ferner, dass in Cap. 13 auch V. 37 u. 38: die Frage des Petrus, warum er jetzt dem Herrn nicht nachfolgen könne, wo er doch sein Leben für ihn geben werde, und die Antwort Jesu, Petrus werde ihn vor dem Hahnenschrei dreimal verläugnen, ein Zusatz des Evangelisten sind, um die in V. 36 mitgetheilte Unterredung des Petrus mit Jesus nach dem synoptischen Berichte zu vervollständigen. Gegen den Inhalt von V. 37 f. lässt sich freilich nichts einwenden; denn dass Jesus dem Petrus sein Verläugnen vorausgesagt hat, ist uns durch Marcus (14, 29 ff.) gut bezeugt, und ich finde auch keine Schwierigkeit in der Annahme, dass ein derartig charakteristischer Ausspruch Jesu von zwei verschiedenen Berichterstattern unabhängig von einander aufbewahrt werden konnte. Aber sehr auffallend ist, dass das Wort Jesu an den Petrus: *οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς* fast genau dieselbe Formulirung hat, wie bei Lc. 22, 34 (*οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρὶς ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι με*), abweichend von der Formulirung bei Mc. 14, 30 (*σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ*). Wenn man nun das sonstige Verhältniss des vierten Evangelisten zu unseren drei synoptischen Evangelien, welches wir später zusammenhängend untersuchen werden, berücksichtigt, wenn man ferner erwägt, wie nahe es für einen Späteren lag, jene Ergänzung zu V. 36 gemäss der synoptischen Ueberlieferung vorzunehmen, und wenn man endlich in Betracht zieht, dass die Worte Jesu 14, 1—4 die einfache Fortsetzung des Gedankens von 13, 36 b sind, indem Jesus die dort an den Petrus gegebene Verheissung, derselbe werde ihm zwar nicht jetzt, wohl aber später dahin nach-

folgen, wohin er jetzt weggehe (d. h. gemäss 13, 33 u. 14, 3 f. nothwendig: in den Himmel), zu einer analogen Verheissung an alle seine Jünger, er werde sie später ebendorthin nachholen, wohin er gehe, erweitert: so wird man die gegebene Beurtheilung von V. 37 f. verständlich finden. Desgleichen muss es für sehr wahrscheinlich gelten, dass am Schlusse von Cap. 14 die Worte: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν ein Zusatz des Evangelisten nach Mc. 14, 42 sind. Man muss hier berücksichtigen, dass es naheliegend war, für den sonst eine Ellipse bildenden Finalsatz V. 31a (nach Analogie der Ellipsen 15, 25; 1. Joh. 2, 19) einen Hauptsatz zu ergänzen, und dass die Ergänzung mittelst jener bei Marcus überlieferten Worte sehr geeignet erschien, um die langen Abschiedsreden der Quelle bei ihrem an dieser Stelle vorhandenen Haupteinschnitte in eine Beziehung zu dem Fortschritte der äusseren Handlung am letzten Abend zu bringen. Endlich spreche ich die Vermuthung aus, dass das Schlusswort von 16, 13: καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν vom Evangelisten zum ursprünglichen Bestande der Rede hinzugefügt sind. Von dieser Function des Geistes, dass er den Jüngern die zukünftigen Ereignisse verkündigen werde, ist sonst in den Abschiedsreden und speciell in dem umgebenden Zusammenhange dieser Worte 16, 13 garnicht die Rede; es kommt vielmehr immer nur auf den Gedanken an, dass der Geist den Jüngern ein Ersatz sein wird für Jesum, der jetzt von ihnen scheidet, indem er sie weiter in der Verkündigung Jesu unterweist und sie bei ihrem Zeugnisse der Welt gegenüber unterstützt (14, 26; 16, 7 ff.). Sehr begreiflich aber ist es, dass sich dem Evangelisten der Wunsch aufdrängte, hier doch auch diejenige Function des Geistes genannt zu sehen, in welcher sich sein übernatürliches Vermögen äusserlich am Wunderbarsten documentirte.

Was die Leidensgeschichte Cap. 18—20 anlangt, so vermuthe ich, dass dem Gespräche Jesu mit Pilatus, speciell den Abschnitten 18, 35b—38a u. 19, 9—11a, Aufzeichnungen der Quelle zu Grunde gelegen haben. Diese Vermuthung stützt sich zuerst darauf, dass der Begriff ἀλήθεια, dessen häufige und bedeutsame Verwendung zu dem charakteristischen Sprachgebrauche der Quelle gehört, hier in 18, 37 f. ebenfalls bedeutsam hervortritt, besonders aber darauf, dass in 19, 11 noch ein Fall vor-

liegt, wo eine Aeusserung Jesu einen Zusatz erfährt, aus dem erhellt, dass sie vom Evangelisten in einem offenbar verkehrten Sinne gedeutet ist. Auf die Frage des Pilatus: „weisst du nicht, dass ich Macht habe, dich freizulassen, und Macht habe, dich zu kreuzigen?" (V. 10) antwortet Jesus: „du hättest keine Macht über mich, wenn es dir nicht von oben her (ἄνωθεν) gegeben wäre; deshalb hat der, welcher mich dir übergeben hat, grössere Schuld" (V. 11). Der erste Theil dieser Antwort kann bei seiner Beziehung auf die Worte des Pilatus passender Weise nur den Sinn haben, Pilatus habe die Macht, mit welcher er Jesu zu imponiren suchte, nicht aus sich selbst, sondern Gott habe sie ihm übertragen. Aber unter Voraussetzung dieses Sinnes lässt sich garnicht, oder wenigstens nur mittelst Ergänzung eines sehr complicirten Zwischengedankens[1]), erkennen, inwiefern das im zweiten Theile der Antwort gegebene Urtheil über die grössere Schuld dessen, der Jesum an den Pilatus ausgeliefert hat, d. i. des Kaiaphas als Hauptes des jüdischen Volkes und der Hierarchen (vgl. 18, 35), als Folge aus der im ersten Theile der Antwort bezeichneten Thatsache hergeleitet werden kann. Diese Folgerung ist nur dann einfach und klar, wenn im ersten Theile der Antwort das Geben der Gewalt über Jesus an den Pilatus in demselben Sinne verstanden ist, wie im zweiten Theile das Uebergeben Jesu an den Pilatus, d. h. wenn es darauf bezogen ist, dass Jesus durch den jüdischen Hohenpriester in die Gewalt des heidnischen Procurators gebracht ist. Das ἄνωθεν in V. 11a ist dann in zeitlichem, nicht in räumlichem Sinne gefasst. Gewiss entspricht diese Deutung von V. 11a nicht dem ursprünglichen Sinne der Worte; dass sie in V. 11b vorausgesetzt ist, dient uns nach Analogie anderer ähnlicher Fälle zum Hinweise darauf, dass der Evangelist hier fremdes, seiner Quelle entnommenes Material verwerthet. Die Grenzen der aus der Quelle kommenden Mittheilungen über das Gespräch Jesu mit Pilatus lassen sich aber schwerlich genauer feststellen.

[1]) Vgl. Meyer-Weiss, Commentar zum Evangelium des Johannes zu der Stelle.

Welches Gesammtbild von der Quelle können wir uns nun machen, nachdem wir aus dem vierten Evangelium die einzelnen Stücke ausgeschieden haben, die sich mit Wahrscheinlichkeit als aus der Quelle entnommen betrachten lassen?

Vor Allem ersehen wir, dass die Quelle nicht eine geschichtliche Darstellung der Wirksamkeit Jesu enthalten hat, sondern Reden und Aussprüche Jesu, welche aber wahrscheinlich sämmtlich durch geschichtliche Angaben über die die Aeusserungen Jesu veranlassenden Situationen eingeleitet waren. In dieser Beziehung, hinsichtlich der Art des mitgetheilten Stoffes, wird also die Quelle wesentlich gleich gewesen sein den Matthäuslogia.

Dass der vierte Evangelist die ursprüngliche Reihenfolge der Quellenstücke eingehalten habe, ist uns durch nichts gewährleistet. Vielmehr können wir in einem Falle bestimmt eine vom Evangelisten vorgenommene Versetzung erkennen: die Losreissung des Stückes 7, 15—24 von der Rede Cap. 5. Als wahrscheinlich muss also gelten, dass er auch sonst sich nicht genau an die Reihenfolge der Quelle gebunden gefühlt hat. Am meisten Anlass, solche Versetzungen anzunehmen, haben wir da, wo bestimmte Gesichtspunkte, nach denen der Evangelist seinen Stoff gruppirt hat, besonders deutlich hervortreten. Das ist in den Anfangstheilen des Evangeliums der Fall. Der Evangelist schildert hier zuerst, wie Jesus nach seiner Bezeugung durch den Täufer sich selbst vor seinen Jüngern als Messias bezeugt habe: gleich bei den ersten Begegnungen mit ihnen durch Proben seines wunderbaren Wissens (1, 43 u. 48 ff.), dann durch eine wunderbare Machtthat (2, 11) und wieder durch ein Weissagungswort (2, 22); darauf berichtet er, welche Aufnahme Jesus nach einander in Jerusalem und der judäischen Landschaft, in Samaria und in Galiläa gefunden habe (2, 23—4, 54). Dass die diesen Abschnitten des Evangeliums eingegliederten Stücke aus der Quelle: das Wort Jesu an die Hierarchen nach der Tempelreinigung, das Gespräch mit Nikodemus und das Gespräch mit der Samariterin nebst dem sich daran anschliessenden Gespräche mit den Jüngern, auch in der Quelle in dieser Reihenfolge an der Spitze gestanden haben sollten, wie sie der Evangelist gerade für seine Disposition des Stoffes brauchen konnte, ist doch recht unwahrscheinlich. Aber positive

Vermuthungen darüber, welchen Platz diese Stücke in der Quelle eingenommen hatten, lassen sich nicht aufstellen.

Besonders wichtig ist endlich, dass die zur Quelle gehörigen Redestücke offenbar nicht der gesammten Zeit der Wirksamkeit Jesu, sondern nur einem Theile derselben angehört haben. Der Evangelist hat sie freilich auf die ganze Zeit der Wirksamkeit Jesu vertheilt. Aber da wir in einigen Fällen deutlich erkennen können, dass er die in eine und dieselbe Situation gehörigen Stücke auf verschiedene Situationen vertheilt hat, so dürfen wir uns auf seine chronologischen Angaben nicht verlassen, sondern müssen die von ihm der Quelle entnommenen Stücke selbst daraufhin prüfen, ob sie nicht irgendwelche chronologische Indicien enthalten. Und solche Indicien enthalten sie in der That. Der erste nach der Quelle berichtete Vorgang, die Tempelreinigung (2, 13 ff.), hat nach dem Berichte des Marcus (11, 15 ff.) dem letzten Aufenthalte Jesu in Jerusalem angehört. In dem nächstfolgenden Quellenstücke, dem Gespräche mit Nikodemus, finden sich Aussprüche, in denen Jesus auf die Nichtaufnahme, welche seiner Verkündigung begegnet ist, als auf eine schon entschiedene, fertige Thatsache hinblickt: „wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben, und ihr nehmt unser Zeugniss nicht an" (3, 11); „dies ist das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen liebten die Finsterniss mehr als das Licht, denn ihre Werke waren böse" (V. 19). In den Worten, welche Jesus nach dem Gespräche mit dem samaritanischen Weibe an seine Jünger richtet, bezeichnet er den vollen Ernteerfolg seines Berufswerkes als schon unmittelbar bevorstehend (4, 35), hebt aber zugleich hervor, dass doch nicht mehr er selbst diese Ernte erleben wird, sondern dass seine Jünger, die in seine Arbeit eintreten, sie einsammeln werden (V. 36—38): dass ist doch ganz der Ausdruck einer Stimmung, wie wir sie am Schlusse, und nicht am Anfange der Wirksamkeit Jesu erwarten, und wenn wir aus den Worten Jesu: „sagt ihr nicht: es sind noch vier Monate, so kommt die Ernte?" (V. 35) schliessen dürfen, dass Jesus dieses Gespräch im December geführt hat, so werden wir eben nicht mit dem Evangelisten an den December des ersten, sondern an den des letzten Jahres der Wirksamkeit Jesu zu denken haben. Die beiden Reden von

Cap. 5 u. 6, von denen wir oben sahen, dass sie in die gleiche geschichtliche Situation hineingehören, enthalten keine chronologischen Andeutungen. In der Rede, deren Beginn wir in den Sprüchen 7, 28 f., 33 f., 37 f. und deren Fortsetzung wir in 8, 12 ff. fanden, spricht Jesus von seinem Fortgange (7, 33 f.; 8, 14. 21) und hebt hervor, dass er nur noch kurze Zeit bei den Juden bleibe (7, 33); so gut wir nun die gleichlautenden Aussagen Jesu 12, 35 und 13, 33 darauf deuten, dass Jesus im Bewusstsein des nahen Bevorstehens seines Todes redet, so gut müssen wir auch jene Aussage 7, 33 f. darauf beziehen, dass Jesus sich vor dem Abschlusse seiner Wirksamkeit stehend weiss. Von dem Gedanken an seinen Tod ist ferner sowohl der Anfang als auch der Schluss der Rede Jesu beherrscht, welche wir aus 9, 4 f. u. 39—41 u. 10, 1—18 reconstruirten; von dieser Rede erkannten wir aber, dass sie zeitlich mit der Rede 10, 24—38 zusammengehört. Die von Cap. 11 an mitgetheilten Stücke werden vom Evangelisten selbst in die Schlusstage der Wirksamkeit Jesu verlegt.

Wenn wir also die aus der Quelle stammenden Reden selbst nach der Zeit, in der sie gesprochen sein wollen, befragen, so erhalten wir nur solche Antworten, welche uns in die entscheidungsvolle Schlusszeit der Wirksamkeit Jesu hinweisen. Sie haben ausser dem letzten jerusalemischen Aufenthalte Jesu nur noch einen anderen, etwa einige Monate früher fallenden zur Voraussetzung, in welchem sich die Katastrophe, welche am Passahfeste eintrat, schon vorbereitete und in welchem Jesus auch schon das Bewusstsein von dem nahe bevorstehenden Ende seiner Wirksamkeit gewonnen hatte.

Cap. 5. Der geschichtliche Werth und die Herkunft der im vierten Evangelium bearbeiteten Quellenschrift.

Das wichtigste Mittel, um mit einiger Sicherheit zu bestimmen, welchen Werth für unsere geschichtliche Erkenntniss der Lehre Jesu wir der aus dem vierten Evangelium auszuscheidenden Quellenschrift beilegen dürfen, bieten uns die beiden anderen Schriftstücke, in denen wir originale Aufzeichnungen über Jesus erkannten: das Marcusevangelium und die Matthäus-

logia. Wir müssen prüfen, wie sich die im vierten Evangelium gefundene Quellenschrift zu diesen beiden Schriften verhält, d. h. wieweit ihr Inhalt mit dem Inhalte dieser Schriften übereinstimmt oder von ihm verschieden ist, und im ersteren Falle wieder, ob die Uebereinstimmungen auf eine abhängige, oder vielmehr auf eine parallele Ueberlieferung schliessen lassen, im letzteren Falle aber, ob die Verschiedenheiten Widersprüche involviren, oder vielmehr zur wechselseitigen Ergänzung der Berichte dienen.

Wir beginnen diese Untersuchung mit der Frage, wie sich die in unserer Quellenschrift berichteten geschichtlichen Ereignisse zu den geschichtlichen Mittheilungen der beiden anderen Schriften verhalten. Hier bemerken wir zuerst die Differenz, dass während Marcus nur von einer einzigen Reise Jesu nach Jerusalem berichtet, in unserer Quellenschrift jedenfalls zwei jerusalemische Aufenthalte Jesu vorausgesetzt sind. Aber in diesem Punkte findet die Darstellung unserer Quelle ihre Bestätigung gegenüber dem Marcus durch die Logia; denn wir sahen früher, dass auch die Logia eine mehrfache Wirksamkeit Jesu in Jerusalem voraussetzen (vgl. Lc. 13, 34; 19, 41 f.). Mit Marcus trifft unsere Quelle zusammen in der Erzählung über die Tempelreinigung, ohne aber im Detail eine Abhängigkeit von Mc. zu verrathen; zu dem Berichte des Mc. aber bietet sie in dem Punkte eine interessante Ergänzung, dass sie im Zusammenhange mit dem Vorgange der Tempelreinigung den Ausspruch Jesu über das Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels gethan sein lässt (2, 19), welcher nach Mc. 14, 58 die Stütze der gegen Jesus vor dem Sanhedrin erhobenen Anklage gebildet hat. Mit Mc. stimmt auch, was unsere Quelle in dem Stücke Joh. 7, 3—7 über die Stellung der Brüder Jesu zu diesem berichtet; denn auch die Erzählung Mc. 3, 19b—21 mit ihrer Fortsetzung in V. 31—35 setzt deutlich voraus, dass die Angehörigen Jesu bei seinen Lebzeiten seine Wirksamkeit nicht richtig verstanden und anerkannt haben. Mit den Logia berührt sich unsere Quelle in zwei geschichtlichen Punkten. Erstlich nehmen beide Schriften Bezug auf den Verkehr Jesu mit dem bethanischen Schwesterpaare; aber die Logia erzählen von einem Gespräche Jesu mit der Martha bei einer früheren Zusammen-

kunft (§. 10. Lc. 10, 38 ff.), unsere Quelle von einem solchen Gespräche bei einer späteren Zusammenkunft (Joh. 11). Zweitens ist in beiden Schriften berichtet, wie Jesus beim letzten Mahle seinen Jüngern durch eine ihnen erwiesene Dienstleistung die Ermahnung illustrirt, dass sie einander dienen sollen; aber in den Logia ist erzählt, dass die Dienstleistung Jesu in der Darreichung des Kelches an die Jünger bestanden habe (§. 39b. Lc. 22, 17 u. 26 f.), in unserer Quelle dagegen, dass sie im Waschen der Füsse der Jünger bestanden habe (Joh. 13, 1 ff.). Diese beiden Berichte schliessen einander doch nicht aus. Die geschichtlichen Thatsachen, die wir sonst noch unserer Quelle entnehmen können: dass Jesus mit dem Nikodemus bei Nacht zusammengekommen ist, dass er bei einem Durchzuge durch Samaria mit einem samaritanischen Weibe an der Jacobscisterne eine Unterhaltung gehabt hat, dass er in Jerusalem in Conflict mit den Juden gerathen ist, weil er am Sabbath seine Liebesarbeit an einem Kranken geübt hatte, dass man wegen seiner blasphemisch erscheinenden Ansprüche auf Gottesgemeinschaft nahe daran war ihn zu steinigen, dass endlich einige Proselyten beim letzten Feste ihn zu sehen wünschten, haben keine Beziehungen im Marcusevangelium und in den Logia. Diese Thatsachen sind aber alle solcher Art, dass sie sich mit dem aus dem Marcusevangelium und den Logia gewonnenen Geschichtsbilde auf's Leichteste vereinigen lassen; sie leiden an keiner inneren Unwahrscheinlichkeit.

Aber die geschichtlichen Angaben spielen in unserer Quelle ja nur eine secundäre Rolle; sie dienen durchweg der Mittheilung über Aussagen Jesu. Unser Hauptinteresse muss sich demgemäss auf der Feststellung des Verhältnisses der in unserer Quelle dargestellten Wortverkündigung Jesu zu der von Mc. und den Logia mitgetheilten richten, und in dieser Beziehung scheint ihre Verschiedenheit von Mc. und den Logia die bedeutendste zu sein.

Dass in den grossen Reden Jesu im vierten Evangelium, welche wir als der Quelle zugehörig erkannt haben, die Ausdrucksweise sehr eigenthümlich verschieden ist von derjenigen der Reden Jesu im Marcusevangelium und in den Logia, dass namentlich mehrere charakteristische Begriffe im Vordergrunde

der Erörterung stehen, welche in jenen beiden anderen Schriften theils ganz fehlen, theils zurücktreten, während umgekehrt solche Begriffe, welche bei Mc. und in den Logia die wichtigste Stelle einnehmen, hier ganz oder fast ganz fehlen, ist eine so auf der Hand liegende und so allgemein anerkannte Thatsache, dass sie hier keiner weiteren Darlegung bedarf. Und da nun einerseits diese Eigenthümlichkeit der in den Reden unserer Quelle herrschenden Ausdrucksweise sich ebenso im Prologe des vierten Evangeliums und in den unter dem Namen des Johannes überlieferten Briefen findet, und da andererseits Mc. und die Logia in ihrer Bezeugung einer anderen Ausdrucksweise Jesu zusammenstimmen, so kann kein Zweifel darüber obwalten, dass die Reden unserer Quelle jedenfalls hinsichtlich dieser eigenthümlichen Ausdrucksweise keine authentische Darstellung der geschichtlichen Lehre Jesu geben. Es fragt sich nur, in welchem Verhältnisse diese eigenthümliche Ausdrucksweise zu dem Gedankeninhalte der Reden Jesu in unserer Quelle steht: ob sie nur die Bedeutung einer eigenthümlichen Form hat, von welcher abstrahirend wir einen Gedankeninhalt finden, welcher mit dem Gedankeninhalte der Reden Jesu bei Mc. und in den Logia wohl harmonirt, oder ob sie einer Eigenthümlichkeit der ganzen Anschauungsweise entspricht, so dass die in den Reden unserer Quelle ausgesprochenen Gedanken den durch Mc. und die Logia bezeugten Anschauungen Jesu theils fremd, theils widersprechend sind.

Für die Beantwortung dieser Frage ist es von grundlegender Wichtigkeit, zu erkennen, wie sich die in den Reden unserer Quelle gegebene messianische Selbstbeurtheilung und Selbstbezeugung Jesu zu der aus den Reden des Marcusevangeliums und der Logia erkennbaren verhält. Eine grosse Differenz scheint hier in doppelter Beziehung vorhanden zu sein, nämlich einerseits darin, dass nach den Reden unserer Quelle die messianischen Ansprüche Jesu inhaltlich noch höher erscheinen als nach Marcus und den Logia, andererseits darin, dass nach unserer Quelle diese Ansprüche Jesu den Mittelpunkt bilden, um welchen sich die meisten der hier berichteten Reden und Verhandlungen drehen, während wir aus Mc. und den Logia erkennen, dass Jesus in der directen Geltendmachung seiner

messianischen Ansprüche ungemein zurückhaltend gewesen ist. Allein diese Differenz nach den beiden angegebenen Beziehungen erhält ihre richtige Beleuchtung, sobald wir nur Ernst damit machen, die Redestücke unserer Quelle allein aus sich selbst zu erklären und nicht die geschichtlichen und dogmatischen Anschauungen, welche der Evangelist in seiner Bearbeitung uns darbietet, als Schlüssel zu ihrem Verständnisse zu gebrauchen. Dann verliert zuerst die Thatsache, dass in unseren Reden die messianische Selbstbezeugung Jesu so stark in den Vordergrund tritt, ihren befremdlichen, ungeschichtlichen Charakter. Solange wir unsere Reden innerhalb des geschichtlichen Rahmens auffassen, in welchen der Evangelist sie hineingestellt hat, sie also vertheilt sein lassen auf die ganze Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, steht jene Thatsache in ausschliessendem Widerspruche zu dem Entwicklungsgange der Wirksamkeit Jesu, welchen uns Mc. in durchaus glaubwürdiger Weise bezeugt. Denn nach dem Marcusberichte ist Jesus erst am Schlusse seiner Wirksamkeit mit dem Anspruche auf Messianität seiner Person direct hervorgetreten, während er vorher seine messianische Selbstbezeugung nur indirect durch seine Verkündigung vom Reiche Gottes und durch die vollkommene Darstellung der Merkmale des Reiches Gottes in seiner Person gegeben hat. Aber wenn wir nun auf Grund der chronologischen Indicien, welche in den zu unserer Quelle gehörigen Reden selbst enthalten sind, wissen, dass alle diese Reden gerade in die Schlusszeit der Wirksamkeit Jesu hineingehören, so fällt jener Widerspruch zu dem Marcusberichte fort. In unserer Quelle musste die Erörterung über die messianischen Ansprüche Jesu viel stärker hervortreten als im Marcusevangelium und in den Logia, weil sie sich auf Reden der Schlusszeit Jesu beschränkt und über diese Schlusszeit nun Ausführlicheres mittheilt, als jene beiden anderen Schriften. Aber auch der Schein, dass in den Reden unserer Quelle die messianischen Ansprüche, welche Jesus erhebt, ihrer Art nach höhere und wunderbarere seien als diejenigen, welche wir bei Mc. und in den Logia ausgesprochen finden, verschwindet, wenn wir diese Reden nur aus sich selbst zu erklären versuchen. Wenn man die Voraussetzung mitbringt, dass die Anschauungen des bearbeitenden Evangelisten von dem

präexistenten himmlischen Sein Jesu (1, 15; 6, 62; 12, 41) und von dem Streben Jesu, während seines irdischen Lebens die in seinem übernatürlichen Vermögen und Wissen bestehende göttliche Herrlichkeit durch Wunderthaten zur Anerkennung zu bringen, auch in den aus der Quelle stammenden Reden ausgesprochen sein müssen, so lässt man sich natürlich leicht dazu verleiten, alle solche Aeusserungen, welche ihrem Wortlaute nach jene Anschauungen des Evangelisten ausdrücken könnten, auch wirklich auf diese Anschauungen zu deuten und in ihnen dann eine andersartige messianische Selbstbeurtheilung und Selbstbezeugung Jesu zu finden, als bei Mc. und in den Logia. Wenn man aber diese Aeusserungen nur aus ihrem Zusammenhange und auf Grund des übrigens in den Quellenstücken erkennbaren Sprachgebrauches erklärt, so zeigen sie einen ganz anderen Sinn: dann kann das Sein aus Gott oder Kommen von Gott und das Einssein mit Gott, welches Jesus von sich, aber mit ganz gleichen Ausdrücken auch von allen seinen Jüngern behauptet (17, 14 ff. 21 ff.; vgl. 1, 12 f.), sich nicht auf himmlische Präexistenz und auf physische Einheit mit Gott beziehen, sondern nur auf seine völlige ethisch-religiöse Zugehörigkeit zu Gott und auf die völlige Herkunft seines ethischen Lebens und Wirkens aus der göttlichen Kraft; dann können auch die Werke, auf die sich Jesus zur Beglaubigung seiner Aussprüche über sein Verhältniss zu Gott und über seine Heilsbedeutung für die Welt beruft, nicht auf seine Wunderthaten gedeutet werden, sondern nur auf seine gesammte Berufswirksamkeit, wie sie in seiner Verkündigung der *ἀλήθεια* durch Wort und That bestanden hat. Eine Selbstbeurtheilung und Selbstbezeugung Jesu, welche mit den so verstandenen Aussagen der Reden unserer Quelle übereinstimmt, haben uns aber auch die Matthäuslogia überliefert. Auch hier spricht Jesus aus, dass Gott ihm Alles übertragen habe, dass er als der Sohn in einzigartigem Verhältnisse wechselseitigen Erkennens zu Gott stehe und dass er der einzige Vermittler eines gleichen Heilsverhältnisses zu Gott und einer gleichen Herrschaftstellung gegenüber der Welt für die übrigen Menschen sei (Log. § 8b u. c. Mt. 11, 27 ff. Lc. 10, 22). Auch hier beruft sich Jesus zur Bezeugung seiner Messianität auf seine Wirksamkeit, auf sein

heilbringendes Thun und Reden, und fordert, dass man die Anstösse, welche die creatürliche Erscheinung seiner Person bietet, durch alleinige Rücksichtnahme auf seine Wirksamkeit überwinde (Log. § 4a. Mt. 11, 4—6. Lc. 7, 22 f.). Wenn aber Jesus nach den Reden unserer Quelle den Zweck und Erfolg seiner messianischen Wirksamkeit dahin bestimmt, dass er schon gegenwärtig durch seine Verkündigung das Gericht herbeiführe und das ewige Leben mittheile (5, 21—27), wobei aber die erstere Function der anderen untergeordnet ist (3, 16 ff.; 12, 46—49), so haben diese Aussagen keinen anderen Sinn, als wenn Jesus nach den Logia ausspricht, dass er gekommen sei, um ein Gerichtsfeuer auf die Erde zu werfen und eine Scheidung zwischen den Menschen herzustellen (Log. § 17a. Lc. 12, 49 ff. Mt. 10, 34 ff.), und dass durch seine Wirksamkeit das Reich Gottes schon verwirklicht werde (Log. § 12b. Mt. 12, 28. Lc. 11, 20; § 32. Lc. 17, 21; § 34a u. b. Lc. 4, 18—21). Denn die Begriffe: ewiges Leben und Reich Gottes correspondiren einander; das ewige Leben ist das Heilsgut, welches den Gliedern des messianischen Reiches zu Theil wird (vgl. Mc. 9, 43. 45. 47; 10, 17 u. 23; Joh. 3, 3. 5. 15 f.).

Dass nun die messianischen Ansprüche, welche Jesus erhob, den Anlass zu scharfen Conflicten mit den jerusalemischen Hierarchen geboten haben, wird uns freilich durch Mc. und die Logia nicht berichtet; oder vielmehr nur in dem Stücke Mc. 11, 27—12, 12 ist uns eine Spur davon bewahrt. Aber wir dürfen nicht sagen, dass der in der Quelle des vierten Evangeliums gegebene Bericht über solche Conflicte zu der Darstellung des Mc. und der Logia in Widerspruch stehe; wir dürfen vielmehr behaupten, dass wenn uns dieser Bericht nicht erhalten wäre, wir blos aus dem, was uns die Logia über die messianische Selbstbeurtheilung Jesu mittheilen, schliessen könnten, dass es zu solchen Conflicten, in welchen der Gegensatz der ganzen Anschauungsweise Jesu zu derjenigen seiner jüdischen Gegner, die ihn an's Kreuz brachten, seinen concentrirten Ausdruck fand, gekommen sein müsse. Der Gegensatz zwischen der sinnlich-creatürlichen Anschauung der Juden, welche nur den als Messias und Gottessohn anerkennen wollen, dessen Erscheinungswesen überirdischer Herkunft und Art ist und der seine überweltliche Macht durch

sinnenfällige Wunderthaten und Mittheilung äusserer Güter und äusserer Herrlichkeit bewähren kann, und die alle ohne diese Bedingungen auftretenden Ansprüche auf göttliches Leben und göttliche Wirksamkeit nur als Blasphemieen betrachten, — und andererseits der rein ethisch-religiösen Anschauung Jesu, welcher im Bewusstsein seiner unmittelbarsten Liebes- und Wirkensgemeinschaft mit Gott den Anspruch erhebt, im eigentlichsten und höchsten Sinne der Sohn und Beauftragte Gottes und der alleinige Mittler des wahren, ewigen Heiles für die Menschen zu sein, und der sich zur Beglaubigung dieses Anspruches nur auf das Zeugniss der früheren Gottesoffenbarung, wenn man dieselbe richtig durchforscht und versteht, und auf das Zeugniss seiner Wirksamkeit selbst, nämlich auf den Eindruck derselben bei allen denen, die wahrhaft den Willen Gottes thun wollen, berufen kann: dieser Gegensatz hat in den Conflictsreden unserer Quelle eine Darstellung erhalten, welche psychologisch durchaus verständlich und wahr ist und welche zu dem Bilde von der Lehre Jesu, wie wir es aus dem Marcusevangelium und den Logia gewinnen, nicht in Widerspruch steht, sondern es ergänzt.

Ich habe hier natürlich nur in den allgemeinsten Beziehungen angeben können, wie sich die durch unsere Quelle dargestellte messianische Selbstbeurtheilung und Selbstbezeugung Jesu zu der durch Mc. und die Logia dargestellten verhält und aus welchen Gesichtspunkten sich die Vereinbarkeit dieser beiden Darstellungen ergiebt. Die genauere Ausführung und Begründung meiner Ansicht muss ich mir für den zweiten Theil meiner Arbeit vorbehalten. Dort werde ich auch den Nachweis für die Behauptung zu geben versuchen, dass auch die übrigen Glieder der durch unsere Quelle bezeugten Lehre Jesu sich inhaltlich mit der aus dem Marcusevangelium und den Logia erkennbaren Lehre Jesu auf's Nächste verwandt zeigen, dass es also wirklich nur eine Verschiedenheit der Form, aber nicht der Gedanken ist, welche diese Zweige der Ueberlieferung über die Lehre Jesu von einander trennt. Wir können zwar nicht alle einzelnen Gedanken und Gedankenverbindungen, die in den Reden unserer Quelle vorkommen, aus den Reden des Marcusevangeliums und der Logia belegen; aber ebensowenig können wir alle einzelnen in den Logia bezeugten Gedanken Jesu aus dem Marcusevan-

gelium belegen oder umgekehrt. Auf ein solches genaues Zusammenstimmen in allen Einzelheiten kann es nicht ankommen; bei Ueberlieferungen, welche selbständig gegen einander sind, würde dasselbe vielmehr höchst auffallend und unnatürlich sein. Sondern darauf kommt es an, dass wir eine Reihe von wichtigen Gedanken und Gedankenverbindungen übereinstimmend bezeugt finden, und dass die übrigen Gedanken, welche den Reden unserer Quelle eigenthümlich zugehören, zu der Gesammtanschauung von der Lehre Jesu, welche wir aus dem Marcusevangelium und den Logia kennen lernen, passen. Weil sich ein Zusammenstimmen dieser Art, wie es dem zwischen dem Marcusevangelium und den Logia bestehenden Verhältnisse analog ist, wirklich nachweisen lässt, ist das Urtheil berechtigt, dass die in unserer Quelle enthaltene Ueberlieferung über die Lehre Jesu eine geschichtlich glaubwürdige und werthvolle Ergänzung unserer beiden anderen ältesten Ueberlieferungen giebt.

Eine beachtenswerthe Probe dieser principiellen Gleichartigkeit, in welcher uns die Anschauungsweise Jesu einerseits durch unsere Quelle und andererseits durch das Marcusevangelium und die Logia bezeugt wird, scheint mir in der Verwerthung des alttestamentlichen Schriftwortes zu liegen. Die Eigenthümlichkeit der Stellung Jesu zum Alten Testament besteht darin, dass Jesus die Wahrheit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung und die beweisende Autorität des alttestamentlichen Schriftwortes anerkennt, während er zugleich in mannigfachen Beziehungen den Abstand der zu seiner Anschauung vom Reiche Gottes gehörigen Lehren und Forderungen von denen der alttestamentlichen Offenbarung wahrnimmt und ausdrücklich hervorhebt. Dieser scheinbare Widerspruch findet seine Lösung darin, dass Jesus sein Verhältniss zur alttestamentlichen Gottesoffenbarung als ein Entwicklungsverhältniss, seine Lehre als den vollendenden Abschluss der alttestamentlichen Lehre beurtheilt. Eine solche Beurtheilung aber vermag er deshalb zu vollziehen, weil er die alttestamentliche Schrift nicht als eine blosse Summe von einzelnen Vorschriften und Erkenntnissen auffasst, sondern als ein Ganzes, welches nach seiner zu Grunde liegenden Idee, oder noch richtiger gesagt: nach seinem erstrebten Ideale zu verstehen ist, und weil er deshalb aus dem Bestande des alttesta-

mentlichen Schriftwortes diejenigen einzelnen Punkte hervorzuheben weiss, welche der auszudrückenden Idee am Nächsten kommen und die innere Continuität zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und seiner gegenwärtigen Verkündigung vom Reiche Gottes bezeugen. Wenn uns nun in den Matthäuslogia das Wort Jesu bewahrt ist: er sei nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern vollzumachen (§ 2b. Mt. 5, 17), dieses Wort, welches am Deutlichsten jenes Bewusstsein Jesu von seiner Stellung zu dem Ganzen der alttestamentlichen Gottesoffenbarung ausspricht, so ist uns durch unsere im vierten Evangelium bearbeitete Quelle die in der principiellen Auffassung ganz übereinstimmende Aussage Jesu überliefert: die alttestamentliche Gottesoffenbarung in den heiligen Schriften lege Zeugniss für ihn ab, und wer Mose glaube, der werde auch ihm glauben (5, 37—47). Es ist unmöglich, den Sinn dieser Aussage darauf zu beschränken, dass Mose an einer Stelle oder an mehreren einzelnen Stellen, wie etwa Deuter. 18, 15, eine Weissagung auf das Kommen des Messias gegeben habe, welche nun in Jesu ihre Erfüllung finde. Die weissagende Bedeutung solcher einzelner Stellen wurde ja gerade auch von den Juden, zu denen Jesus redet, allgemein anerkannt; die Gewissheit aber, dass in Jesu die Erfüllung dieser Weissagung gegeben sei, konnten sie aus dieser Anerkennung allein nicht erschliessen, sondern nur daraus, dass ihnen irgendwie anderweitig die göttliche Art des Wirkens und Lehrens Jesu bewiesen wurde. Eben diesen Beweis aber — das meint Jesus in unserer Aussage — bot ihnen Mose und überhaupt die alttestamentliche Schrift, wenn diese Schrift nur recht erforscht und gläubig angenommen wurde: denn in dieser alttestamentlichen Schrift wird eine solche Bezeugung des Willens Gottes gegeben, dass man bei dem Vergleiche des Wirkens und der Lehre Jesu mit dieser früheren Gottesoffenbarung erkennen muss, er sei der vollendete und vollendende Träger der göttlichen Heilsoffenbarung. So urtheilt Jesus, weil er Mose und das übrige alttestamentliche Schriftwort als ein Ganzes der wesentlichen Idee nach in Betracht zieht. Und wenn wir ferner nach dem Marcus- und Logiaberichte die geniale Art bewundern müssen, wie Jesus aus der alttestament-

lichen Schrift diejenigen Stellen zu finden und zu verwerthen weiss, welche die früheren Zeugen für die jetzt von ihm verkündigte Anschauung sind, z. B. das Urgebot Gottes über die Ehe, aus welchem sich das Unrecht einer Wiederauflösung der Ehe ergiebt (Mc. 10, 6 ff.), das Gotteswort im Pentateuch, welches die Voraussetzung für die Auferstehung der Frommen ausspricht (Mc. 12, 26 f.), die Erzählung von dem Verfahren Davids mit den Schaubroten, welches die eventuelle Berechtigung einer Uebertretung der Cultusordnung darthut (Mc. 2, 25 f.), das Prophetenwort, welches den Vorrang der Barmherzigkeitsleistung vor den Cultushandlungen ausdrückt (Log. § 43. Mt. 12, 7), — so finden wir die gleiche Art der Schriftbenutzung in den Redestücken unserer Quelle wieder, wo Jesus das Prophetenwort von dem Belehrtsein der Menschen durch Gott in der zukünftigen Heilszeit als Zeugniss dafür geltend macht, dass der gläubige Anschluss an ihn auf einer inneren Offenbarungswirkung Gottes in den Menschen beruhe (6, 45), oder wo er die Psalmstelle, in welcher Menschen als Götter bezeichnet werden, als Beweis dafür verwerthet, dass ein zu Gott gehöriger und in göttlichem Beruf wirkender Mensch sich als Sohn Gottes und als mit Gott identisch bezeichnen dürfe (10, 34 ff.), oder wo er aus der Wirksamkeit Gottes trotz seiner Sabbathsruhe und aus der durch Mose sanctionirten Ordnung der Beschneidung am Sabbath das Recht zu einer heilbringenden Thätigkeit am Sabbath folgert (5, 17; 7, 22 f.). Diese Gleichartigkeit der Schriftbenutzung erscheint mir deshalb so bedeutsam, weil wir, wenn ich nicht irre, von einer ähnlich grossartigen Auffassung und Verwerthung des alttestamentlichen Schriftwortes, in welcher sich eben Jesus wie ein „Machthaber" von den jüdischen Schriftgelehrten unterschied (Mc. 1, 22), nur geringe Proben in der apostolischen Literatur und kaum irgendwelche Spuren in der nachapostolischen Literatur finden. Da ist die Behandlung des alttestamentlichen Schriftwortes wieder principiell gleichartig geworden dem Verfahren der jüdischen Schriftgelehrten; man hat sich begnügt mit einer blos atomistischen Verwerthung des Alten Testamentes, hat sich gefreut, merkwürdige äussere Uebereinstimmungen der messianischen Erfüllungsgeschichte mit alttestamentlichen Weissagungsworten zu finden, und hat den Ab-

stand zwischen der alttestamentlichen und der christlichen Anschauung durch typologische und allegorisirende Erklärung zu überbrücken gesucht.

Diejenigen Stellen unserer Quelle bedürfen jetzt aber noch einer besonderen Berücksichtigung, in denen Aussprüche Jesu nicht nur hinsichtlich ihres Gedankeninhaltes, sondern auch hinsichtlich ihrer formellen Ausprägung zusammentreffen mit Aussprüchen, welche uns durch das Marcusevangelium oder die Logia bezeugt sind. Denn auf diese Fälle könnte man die Vermuthung einer, wenn auch nur beschränkten, Abhängigkeit unserer Quelle von jenen beiden Schriften stützen. Hierher gehört zuerst der paradoxe Ausspruch über den Lebensgewinn durch den Lebensverlust, den sowohl Mc. (8, 35) als auch die Logia (§ 17b. Mt. 10, 39. Lc. 17, 33) überliefert haben; unsere Quelle bietet ihn in folgender Gestalt: „wer seine Seele liebt, verliert sie, und wer seine Seele hasst in dieser Welt, wird sie zum ewigen Leben bewahren" (12, 25). Ebenso wie in den beiden anderen Schriften ist in unserer Quelle dieser Ausspruch in Beziehung gebracht zu einer Aussage Jesu über die Nothwendigkeit seines Todes (V. 23 f.); Jesus beurtheilt seinen Tod nach der in jenem Ausspruche gegebenen allgemeinen Regel, welche auch für alle seine Jünger gilt (V. 26). Hierher gehört sodann der Ausspruch 13, 20: „wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer aufnimmt (λαμβάνων), wen ich senden werde, nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat." Mc. (9, 37) giebt diesen Ausspruch ganz ähnlich: „wer eines dieser Kinder aufnimmt (δέξηται) auf meinen Namen, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat"; in den Logia aber sind die Sprüche überliefert: „wer euch hört, der hört mich" (§ 7d. Lc. 10, 16), und: „soviel ihr einem dieser meiner geringsten Brüder gethan habt, habt ihr mir gethan" (§ 53. Mt. 25, 40). Endlich gehört hierher der Ausspruch: „der Knecht ist nicht grösser als sein Herr", welchen Jesus nach unserer Quelle zuerst verwendet, um den Jüngern einzuschärfen, dass sie ebenso einander Dienste leisten sollen, wie er ihnen gedient hat (13, 16), und später, um ihnen klar zu machen, dass sie eben solche Verfolgungen erfahren werden, wie er (15, 20); in den Logia

ist der Ausspruch ebenfalls mit der Deutung darauf überliefert, dass es den Jüngern nicht besser ergehen werde, wie Jesu selbst (§ 14a. Mt. 10, 24). Bei den zuerst genannten Stellen handelt es sich um Aussprüche, welche auch Mc. und die Logia unabhängig von einander in ähnlicher Formulirung überliefert haben, der zuletzt genannte Ausspruch aber ist offenbar sprichwörtlicher Art und daher auch in den Reden unserer Quelle selbst zweimal gebraucht. Aussprüche von solcher scharf pointirten Fassung konnten von verschiedenen Seiten selbständig bewahrt werden, und eine Abhängigkeit des einen Berichtes von dem anderen hätten wir nur dann vorauszusetzen, wenn die Aussprüche in dem einen Berichte solche Anstösse darböten, welche wir aus einer unvollständigen oder irrigen Auffassung des anderen Berichtes erklären müssten. Solche Merkmale secundärer Darstellung liegen bei dem Berichte unserer Quelle in den angegebenen Fällen nicht vor. Diese Berührungen einzelner Aussprüche unserer Quelle mit dem Wortlaute einiger Aussprüche aus dem Marcusevangelium und den Logia können uns nur eine weitere Probe dafür sein, dass sich unsere Quelle zu den beiden anderen Schriften wesentlich ebenso verhält, wie sich diese wieder zu einander verhalten.

Wenn wir also vorläufig, nämlich unter Vorbehalt der ausführlicheren Begründung durch den zweiten Theil unserer Arbeit, das Urtheil aufstellen dürfen, dass die im vierten Evangelium bearbeitete Quellenschrift eine selbständige und geschichtlich glaubwürdige Ueberlieferung über die Lehre Jesu neben dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia darstellt, und dass wir sie deshalb auch als dritte Haupturkunde neben jenen beiden anderen Schriften zur Gewinnung unseres Bildes von der Lehre Jesu verwerthen dürfen, so wird diesem Urtheile über den Werth unserer Quelle natürlich ein Urtheil über ihren Ursprung correspondiren. Wir können eine solche selbständige Urkunde nicht wohl anders erklären, als indem wir ihr in Analogie zu den Matthäuslogia eine direct apostolische, oder in Analogie zum Marcusevangelium wenigstens eine indirect apostolische Herkunft zuschreiben. Müssen wir uns nun aber mit der Aufstellung dieser Alternative begnügen, oder haben wir hinreichende Gründe zu noch speciellerer Vermuthung über den Autor unserer Quelle?

Es scheint mir, dass zuerst gewisse im Sprachgebrauche der Quelle liegende Indicien beachtet werden müssen, wenn es gilt, ihre Herkunft zu beurtheilen. Zwei griechische Wörter, welche auf Veranlassung des alttestamentlichen hebräischen Sprachgebrauches durch die Septuaginta eine ganz eigenthümliche Bedeutung erlangt haben, finden wir wie in anderen neutestamentlichen Schriften, besonders den paulinischen Briefen, so auch in unserer Quelle in dieser charakteristischen hebraisirenden Bedeutung verwendet. Ich meine die Wörter *σάρξ* und *ἀλήθεια*. Da ich anderwärts ausführlich dargelegt habe, wie es sich mit der Bedeutung der entsprechenden hebräischen Wörter und mit der Verwendung jener griechischen Wörter im Neuen Testament, speciell auch in den johanneischen Schriften verhält[1]), so darf ich mich hier darauf beschränken, an die Resultate dieser früheren Nachweisungen zu erinnern.

Das Wort בָּשָׂר, welches eigentlich das Fleisch am Körper der irdischen lebenden Wesen bezeichnet, wird im Alten Testament in doppelter synekdochischer Weise verwendet, nämlich einerseits zur Bezeichnung des ganzen animalischen Körpers inclusive auch der übrigen Bestandtheile desselben, andererseits zur Bezeichnung des ganzen irdischen lebenden Wesens inclusive auch seines geistigen Bestandes. Diese zweite synekdochische Verwendung tritt dann ein, wenn an den irdischen lebenden Wesen, bezw. speciell an den Menschen, besonders das Merkmal ihrer geschöpflichen Ohnmacht Gott gegenüber beachtet werden soll; anstatt des ganzen lebenden Wesens wird dann nur derjenige Theil desselben genannt, an welchem das zu beachtende Merkmal der geschöpflichen Schwäche besonders deutlich zu Tage tritt: das schnell der Verwesung anheimfallende Fleisch. In dem gleichen Sinne wird nun im Neuen Testament ungemein häufig das Wort *σάρξ* oder die zuerst bei dem Siraciden (14, 18; 17, 31) bezeugte Wortverbindung *σάρξ καὶ αἷμα*

1) Vgl. meine Schrift: die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauche, Gotha 1878, und die Abhandlung: der Gebrauch der Wörter *ἀλήθεια, ἀληθής* und *ἀληθινός* im Neuen Testament auf Grund des alttestamentlichen Sprachgebrauches untersucht, in den Studien und Kritiken 1883, S. 511 ff.

gebraucht und dieser Gebrauch findet sich durchgehends auch in unserer Quelle des vierten Evangeliums. Das Urtheil im Prologe (1, 14): *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* bedeutet, die Gottesoffenbarung sei geschöpflicher Mensch geworden; der Verfasser schreibt nicht *ἄνθρωπος*, sondern *σάρξ*, weil dieser allgemeinere Begriff, durch den auch ein Thier bezeichnet werden könnte, insofern der bedeutsamere ist, als er das Merkmal der geschöpflichen Schwäche besonders hervorhebt und also die Parodoxie der über die göttliche Offenbarung gemachten Aussage verstärkt. Ebenso liegt der Schlüssel für das Verständniss der Erörterung Jesu Joh. 6, 51 ff. in der Erkenntniss dieser hebraisirenden Bedeutung von *σάρξ*. Nachdem Jesus sich selbst als die wahrhaft vom Himmel stammende und zum Leben dienende Speise bezeichnet hat (V. 32—40) und die Juden gegen diesen Anspruch den Einwand erhoben haben, dass er ja nachweisbar menschlicher Herkunft sei (V. 41 f.), wiederholt Jesus seinen Anspruch (V. 47 ff.), aber in der auf jenen Einwand Bezug nehmenden Fassung, dass gerade seine *σάρξ*, bezw. seine *σάρξ* und sein *αἷμα*, die den Menschen zum ewigen Leben dienende Speise sei, d. h. dass er gerade in seinem geschöpflich-menschlichen Sein, welches den Juden mit dem Anspruche auf göttliche Herkunft unvereinbar erschien, seine Heilsbedeutung für die Menschen habe (V. 51—58). In welchen Sinne er diese paradoxe Aussage über den göttlichen Heilswerth seines geschöpflich-menschlichen Seins verstanden wissen will, drückt er hinterher deutlich in V. 63 aus. Wenn ferner an den Stellen 1, 13 u. 3, 6 dem Geborensein aus Gott oder aus dem Geiste das Geborensein aus dem Willen von *σάρξ*, bezw. aus *σάρξ*, gegenübergestellt wird, so ist hier wieder unter der *σάρξ* das irdische Geschöpf oder das irdisch-geschöpfliche Sein verstanden. Nicht um den Gegensatz des materiellen Leibes gegen den Geist, sondern um den Gegensatz des zur Welt gehörigen creatürlichen Seins (inclusive des creatürlichen Geistes) gegen Gott und den göttlichen Geist handelt es sich. Das *κρίνειν κατὰ τὴν σάρκα* (8, 15) ist ein Urtheilen nach creatürlichen Gesichtspunkten, bei welchem man Jesum blos hinsichtlich seiner geschöpflichen, irdischen Entstehung und Beschaffenheit beurtheilt, nicht aber die göttliche Herkunft seiner Verkündigungswirksamkeit beachtet

(7, 27—29; 8, 14). Der Ausdruck *πᾶσα σάρξ* (17, 2) endlich entspricht einfach dem hebräischen כָּל־בָּשָׂר: „alle Geschöpfe."

Mit dem Worte *ἀλήθεια* verhält es sich folgendermassen. Dasselbe ist von den Septuaginta nicht nur zur Uebersetzung von אֱמֶת inden Fällen verwendet, wo dieses Wort die Wahrheit im Sinne der Richtigkeit bedeutet, welche Aeusserungen, Vorstellungen und Erscheinungen durch Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit haben, sondern auch zur Uebersetzung von אֱמֶת oder אֱמוּנָה in den Fällen, wo diese Worte, im Anschluss an ihre ursprüngliche Bedeutung „Festigkeit", diejenige Richtigkeit bezeichnen, welche ein praktisches Verhalten dadurch gewinnt, dass es gegebenen Verhältnissen oder Thatsachen genau correspondirt, d. h. besonders die Richtigkeit des pflichttreuen, gewissenhaften Verhaltens. In dieser ganz eigenthümlich umgeprägten Bedeutung findet sich nun innerhalb des Neuen Testamentes das Wort *ἀλήθεια* vorzugsweise auch in den aus der Quelle stammenden Parthieen des vierten Evangeliums. Im Prologe 1, 14 u. 16 f. bezeichnen die *χάρις* und *ἀλήθεια*, von denen Jesus Christus voll war und an denen die Jünger seine göttliche Offenbarungsherrlichkeit erkannten, dasselbe wie חֶסֶד וֶאֱמֶת oder חֶסֶד וֶאֱמוּנָה d. h. die zuvorkommende Huld und die pflichtgemässe Treue, die beiden ethischen Verhaltungsweisen, welche schon für das Bewusstsein der alttestamentlichen Frommen die charakteristischen Merkmale Gottes bei seiner Heilsoffenbarung sind (z. B. Gen. 24, 27; 32, 11; Ex. 34, 6; Mich. 7, 20; Ps. 25, 10; 40, 11 f.; 57, 4 u. 11). An der Stelle 3, 21, wo das *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* im Gegensatze steht zum *φαῦλα πράσσειν* (V. 20), dann in den Aussagen 8, 32. 40. 44—46, wo Jesus die *ἀλήθεια* im Gegensatze zur *ἁμαρτία* (V. 34. 46) als den Gegenstand seiner Verkündigung bezeichnet, durch dessen Aufnahme die Hörer die Freiheit und das ewige Leben erlangen würden, ferner an der Stelle 17, 17 (vgl. V. 19), wo die Bitte um Weihung der Jünger in der *ἀλήθεια* nur ein anderer, positiver Ausdruck ist für die vorher (V. 15) ausgesprochene Bitte um ihre Bewahrung vor dem Bösen in der Welt: überall hier bedeutet *ἀλήθεια* das sittliche Rechtverhalten, welches auch durch *δικαιοσύνη* bezeichnet sein könnte. Wenn es 7, 18 heisst, dass der Sendbote,

welcher die Ehre dessen suche, der ihn gesandt hat, ἀληθής und ohne ἀδικία sei, so erhellt, dass ἀληθής die Bedeutung „treu, gewissenhaft" hat; an den Stellen 8, 16 u. 26 aber bedeuten die mit Bezug auf richterliche Function gebrauchten Prädicate ἀληθινός und ἀληθής „gerecht, gebührend." An anderen Stellen (5, 33; 14, 6. 17; 15, 26; 16, 13; 18, 37 f.) ist es zwar aus dem Zusammenhange nicht ohne Weiteres ersichtlich, welchen Sinn ἀλήθεια hat, aber wir können nun auf Grund unserer Kenntniss der Verwendung dieses Begriffes an den besprochenen deutlichen Stellen urtheilen, dass auch hier die durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch begründete ethische Bedeutung des Begriffes massgebend oder mitwirkend ist.

Den beiden Beispielen davon, dass sich der Verfasser unserer Quelle in seiner Verwendung griechischer Wörter eigenthümlich durch den alttestamentlich-hebräischen Sprachgebrauch und die Uebersetzung der Septuaginta bedingt zeigt, stelle ich den Hinweis auf einen bedeutsamen grammatischen Hebraismus zur Seite. Wir finden mehrfach im Neuen Testament Beispiele, dass das Tempus praeteritum entsprechend dem hebräischen Perfect gebraucht wird, wo es nicht darauf ankommt, eine Handlung oder Thatsache als wirklich der Vergangenheit angehörig zu bezeichnen, sondern wo nur die Gültigkeit der durch den Verbalbegriff ausgedrückten Handlung oder Thatsache im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf irgend eine bestimmte Zeit, hervorgehoben werden soll, oder wo die erst in der Zukunft wirklich eintretende Handlung oder Thatsache im Verhältniss zu einer weiter aus ihr folgenden oder an sie sich anknüpfenden, die dann im Futur bezeichnet wird, als vergangen vorgestellt werden soll. So in den aus den Matthäuslogia stammenden Worten Mt. 11, 17 (vgl. Lc. 7, 32): ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε, wo unmittelbar der hebräische Wortlaut des Zurufes der Kinder wiedergegeben wird, die nicht früher einmal keine Spielgefährten gefunden haben, sondern eben damals, als sie dies rufen, keine finden, und wo wir nun präsentisch übersetzen müssen. Ebenso Mc. 1, 8: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ, wo der Täufer sein nicht nur bisher vollzogenes, sondern auch noch weiterhin zu vollziehendes Wassertaufen aoristisch be-

zeichnet im Verhältniss zu der späteren Geistestaufe des Messias, und wo schon die beiden Seitenreferenten den präsentischen Ausdruck *βαπτίζω* vorgezogen haben (Mt. 3, 11; Lc. 3, 16). Dann Röm. 8, 30: *οὓς δὲ προώρισεν τούτους καὶ ἐκάλεσεν, καὶ οὓς ἐκάλεσεν τούτους καὶ ἐδικαίωσεν, οὓς δὲ ἐδικαίωσεν τούτους καὶ ἐδόξασεν*, wo doch offenbar das *δικαιοῦν* und das *δοξάζειν* nicht als blos der wirklichen Vergangenheit angehörige Acte gedacht werden sollen. In gleicher Weise wird nun auch in unserer Quelle des vierten Evangeliums das griechische Präteritum häufig gebraucht und in der Erkenntniss dieses Gebrauches liegt der Schlüssel für das einfache Verständniss mehrerer sonst räthselhafter Aussagen. Wenn Jesus 4, 38 sagt: *ἐγὼ ἀπέσταλκα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε*, so denkt er nicht an eine schon wirklich der Vergangenheit angehörige Aussendung der Jünger und Fortsetzung fremder Arbeit durch die Jünger, sondern nur an ihren zukünftigen Beruf; aber die wirklich erst der Zukunft angehörigen Vorgänge werden von ihm geistig in die Vergangenheit gerückt, oder, wie wir nach unserem Sprachbewusstsein sagen würden, werden von ihm geistig v e r g e g e n w ä r t i g t (vgl. 17, 18b). An der Stelle 13, 31 f. heisst es: *νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ· εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν*. Die hier aoristisch bezeichnete Verherrlichung des Menschensohnes oder Verherrlichung Gottes in ihm ist die Verherrlichung im messianischen Berufswirken Jesu auf Erden, welche ihren vollen und höchsten Ausdruck noch finden soll in dem zeitlich bevorstehenden Tode Jesu; aber diese auch noch in die Zukunft hineinreichende Verherrlichung wird als vergangen bezeichnet im Verhältniss zu der auf sie folgenden himmlischen Verherrlichung Jesu in Gott (vgl. 17, 4 f.). Den Sinn der Worte 15, 6: *ἐὰν μή τις μένῃ ἐν ἐμοί, ἐβλήθη ἔξω ὡς τὸ κλῆμα καὶ ἐξηράνθη, καὶ συνάγουσιν αὐτὸ καὶ εἰς τὸ πῦρ βάλλουσιν καὶ καίεται* müssen wir so ausdrücken, dass wir auch die ersten Aoriste präsentisch wiedergeben und nur beim Uebergang zur Wiedergabe der griechischen Präsentia ein „dann" einschieben. In dem gleich folgenden Spruche 15, 8: *ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε* ist ebenfalls

der Aorist präsentisch zu übersetzen: Jesus will die Verherrlichung des Vaters nicht als eine schon wirklich vergangene bezeichnen, aber es liegt ihm auch nicht daran, sie als eine in Wirklichkeit erst später eintretende zu bezeichnen, sondern er will es als eine ohne Rücksicht auf irgend eine bestimmte Zeit gültige Regel hinstellen, dass in dem Fruchtbringen der Jünger der Vater seine Verherrlichung findet: diesen Gedanken drücken wir in präsentischer Form aus. In der Aussage 17, 14: *καὶ ὁ κόσμος ἐμίσησεν αὐτούς* nimmt Jesus nicht auf einen schon vergangenen Hass der Welt gegen die Jünger Bezug, sondern auf den erst in der Zukunft ihnen bevorstehenden (vgl. 15, 18 ff.); aber er bezeichnet diesen Hass aoristisch, sofern er die Voraussetzung bildet für das Verhalten Gottes, welches Jesus jetzt (V. 15 ff.) für sie erbitten will (vgl. 15, 15 das Citat nach Ps. 35, 19: *ἐμίσησάν με δωρεάν*).

Der Schluss aus den angeführten Erscheinungen, auf den es mir auf dem gegenwärtigen Punkte meiner Untersuchung ankommt, ist der, dass ein Schriftsteller, welcher so alttestamentlich-hebräisch denkt und schreibt, wie nach charakteristischen Indicien der Verfasser unserer Quelle, keinesfalls ein Heidenchrist der nachapostolischen Generation gewesen sein kann, sondern ein in der alttestamentlichen Anschauungsweise und Sprache durchgebildeter Judenchrist gewesen sein muss.[1])

[1]) Zum weiteren Erweise dieser alttestamentlichen Bedingtheit unserer Quelle kann ich mich auf die Schrift von A. H. Franke, das Alte Testament bei Johannes, Göttingen 1885, insofern nur mit Beschränkung beziehen, als Franke einerseits in dem Auffinden der alttestamentlichen Bezüge mir vielfach zu weit gegangen zu sein scheint, und als er andererseits unter Voraussetzung der inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums auch die alttestamentlichen Beziehungen des ganzen Evangeliums unterschiedslos zusammenstellt. In der That zeigen auch diejenigen Stücke des vierten Evangeliums, welche ich im Unterschiede von der Quelle dem bearbeitenden Evangelisten zuschreibe, eine reichliche Verwendung des Alten Testaments, aber doch, wie ich gleich hier hervorheben möchte, keine der Art nach andere Verwendung desselben, als wie wir sie auch bei unseren anderen Evangelisten finden und wie sie am Ausgange des apostolischen Zeitalters in der christlichen Kirche schon traditionell gewesen sein wird. Dagegen können wir jene eigenthümlich grossartige Auffassung des alttestamentlichen

Ein noch genaueres Anzeichen aber über die Stellung dieses Verfassers, und zwar ein Anzeichen seiner Apostolicität dürfen wir dann wohl in der Aussage des Prologes finden: „wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die eines einzigen Sohnes seitens des Vaters, voll Gnade und Treue; denn aus seiner Fülle empfingen wir alle, und zwar Gnade über Gnade“ (1, 14 u. 16). Ich weiss wohl, dass dieses Anzeichen keinen zwingenden Beweisgrund darstellt; denn möglich bleibt es ja, in diesen Worten einen Ausdruck des allgemeinen Bewusstseins der christlichen Gemeindeglieder zu sehen. Aber für sehr wahrscheinlich, weil durch den Ausdruck zunächst dargeboten, muss es doch gelten, dass sich hier das Bewusstsein des apostolischen Zeugen der Wirksamkeit Jesu ausspricht, der seine Mittheilungen über die Verkündigung, die Jesus am Schlusse seiner Wirksamkeit geübt hat, hier einleitet durch ein kurzes Zeugniss über die Gesammterscheinung und Gesammtwirksamkeit Jesu, wie sie für ihn, den Schriftsteller, Gegenstand unmittelbarer Erfahrung gewesen ist.

Und unter den Aposteln endlich ist Johannes derjenige, welcher weitaus am Wahrscheinlichsten als Verfasser der Quelle gelten kann. Die eigenthümliche Art, wie der die Quelle bearbeitende Evangelist den Johannes umschreibend bezeichnet, lässt, wie ich im folgenden Capitel noch näher zu besprechen habe, darauf schliessen, dass er, der Evangelist, zu diesem Apostel in einem Verhältniss als Schüler oder Gemeindeglied gestanden hat, und drängt dadurch schon die Vermuthung auf, dass die bearbeitete Quellenschrift ein Werk eben dieses apostolischen Meisters gewesen sei. Der Verfasser des Anhanges Cap. 21 sagt von demselben Apostel, er habe „dieses“, d. h. das vorangehende Evangelium, bezw. die in diesem Evangelium enthaltene Quelle, geschrieben (V. 24). Und die kirchliche

Schriftwortes in den Reden Jesu und jene charakteristische Verwendung einzelner durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch bedingter Begriffe, welche ich oben in unserer Quelle nachzuweisen versucht habe, welche wir aber in der nachapostolischen Zeit nicht mehr wahrnehmen, auch in den dem bearbeitenden Evangelisten zugehörigen Abschnitten unseres Evangeliums nicht beobachten.

Ueberlieferung, soweit wir sie verfolgen können, hat die Bearbeitung unserer Quelle als εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην bezeichnet. Die Folgerung, dass diese Ueberlieferung dadurch bedingt ist, dass die im vierten Evangelium bearbeitete Quelle vom Apostel Johannes herstammt, darf für ebenso berechtigt gelten, wie die Folgerung, dass die im εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον bearbeitete Quelle die uns nicht erhaltene Schrift des Apostels Matthäus ist.

Sind nicht aber andere Anzeichen vorhanden, welche gegen die urapostolische, johanneische Herkunft unserer Quelle sprechen? Zuerst wird man die Thatsache hervorheben, welche wir selbst schon unumwunden anerkannt haben, dass die in unserer Quelle mitgetheilten Reden Jesu hinsichtlich ihrer Ausdrucksweise eigenthümlich verschieden sind von den im Marcusevangelium und in den Logia berichteten Reden und in dieser Beziehung die geschichtliche Gestalt der Lehre Jesu gewiss nicht so treu erkennen lassen, wie jene beiden anderen Ueberlieferungen. Müssen wir die Thatsache dieser formellen Umprägung der Lehre Jesu nicht daraus erklären, dass unsere Quelle eben nicht die treue Darstellung eines Ohrenzeugen ist, sondern die Aufzeichnung eines Mannes, der selbst keine ursprüngliche lebendige Anschauung von der Lehre Jesu mehr gehabt hat? Mir scheint dieser Gegengrund gegen die urapostolische Herkunft der Quelle doch nicht triftig zu sein. Ich könnte mir allerdings nicht vorstellen, dass in der Erinnerung eines Mannes aus dem vertrautesten Jüngerkreise Jesu das Bild von der geschichtlichen Entwicklung seiner Wirksamkeit und von dem Inhalte seiner Lehre eine wesentliche Entstellung erfahren haben sollte; ich kann aber keine Schwierigkeit in der Annahme finden, dass ein solcher vertrauter Jünger Jesu seine Reproduction von Gedanken Jesu in einer Form gegeben hat, welche mehr mit der gewohnten eigenen Ausdrucksweise dieses Jüngers, als mit der gehörten Ausdrucksweise Jesu zusammenstimmt. Bei Personen von kräftig entwickelter geistiger Individualität, welche sich besonders charakteristisch im Stile des Redens und Schreibens auszudrücken pflegt, wird immer die Wiedergabe fremder Gedanken in einer freien, verarbeiteten Form erfolgen, ohne dass man doch sagen darf, dass nothwendig bei einer solchen formellen

Neugestaltung auch die Treue in der Wiedergabe des Gedankeninhaltes Schaden litte. In unserem Falle müssen wir aber noch besonders den Umstand berücksichtigen, dass wenn unsere Quelle von dem Apostel Johannes verfasst ist, sie doch gewiss erst verhältnissmässig spät, etwa ein halbes Jahrhundert nach den geschichtlichen Vorgängen, über welche sie berichtet, geschrieben ist. Es ist doch nur natürlich, dass dem greisen Apostel damals nur einzelne Aussagen Jesu noch in ihrem ursprünglichen Wortlaute in Erinnerung lagen. Solche einzelne Aussagen, welche ganz auch das äussere Gepräge der Aussagen Jesu im Marcusevangelium und in den Logia zeigen, begegnen uns häufig genug in unserer Quelle; ich meine nicht nur die schon besprochenen Stellen, für welche uns ziemlich genaue wörtliche Parallelen bei Marcus und in den Logia bewahrt sind, sondern auch Aussprüche wie Joh. 2, 19; 4, 35—38; 7, 22 f.; 9, 39; 11, 9 f.; 12, 24. Abgesehen von solchen einzelnen Aussprüchen konnten dem Apostel aber sehr wohl die Hauptpointen bedeutungsvoller Reden Jesu lebendig gegenwärtig sein, während er sich doch des Details der Ausführung nicht genau entsann. Dann aber ist es gerade als eine Probe seines apostolischen Bewusstseins zu betrachten, wenn er, in richtiger Unterscheidung des Werthes der Gedanken selbst und ihrer Darstellungsform und in der Gewissheit, jenen Gedankeninhalt wesentlich treu bewahrt zu haben, sich nicht ängstlich auf die Aufzeichnung derjenigen Gedankenfragmente beschränkte, welche ihm etwa noch in ihrem ursprünglichen Wortlaute erinnerlich waren, sondern die ihm erinnerlichen Hauptgedanken zur deutlichen Anschauung zu bringen suchte, auch wenn er das Detail ihrer Ausführung und Verbindung unter einander frei bilden musste.

Einen gewichtigeren Gegengrund gegen den urapostolischen Ursprung unserer Quelle wird man dann darin zu finden meinen, dass im Prologe dieser Quelle der Begriff *λόγος* auf Jesus angewandt wird. Kann man eine solche an die alexandrinische Religionsphilosophie angeknüpfte dogmatische Beurtheilung Jesu einem der Urapostel zutrauen? Ich glaube, dass der Anstoss, welchen man an diesem Punkte nimmt, verschwindet, wenn man nur die Erklärung jenes Begriffes im Prologe zunächst nicht auf Grund der schon im Voraus mitgebrachten

Gewissheit, dass es sich um den Logosbegriff der alexandrinisch-philonischen Philosophie handele, aber auch nicht auf Grund der dogmatischen Anschauungen über Jesus, welche unser vierter Evangelist in seiner Bearbeitung unserer Quelle ausspricht, unternimmt, sondern sie zunächst aus dem eigenen Zusammenhange des Prologs und aus dem Sprachgebrauche, welcher in den übrigen aus unserer Quelle stammenden Stücken des vierten Evangeliums herrscht, zu geben versucht, um so erst sicher das Mass der Abhängigkeit jenes Begriffes unseres Prologs von dem Logosbegriffe der alexandrinischen Religionsphilosophie zu bestimmen. Ich gestehe, es für einen sehr irreführenden Missbrauch zu halten, dass man sich gewöhnt hat, den Ausdruck λόγος in unserem Prologe unübersetzt zu lassen. Einerseits beraubt man sich durch Anwendung des Fremdwortes, welches uns doch im gewöhnlichen Sprachgebrauche nicht geläufig ist, des unmittelbaren Eindruckes davon, dass der Begriff eine Aeusserung von Gedanken bedeutet. Den Eindruck von dieser Bedeutung, wie ihn der Grieche beim Lesen unseres Prologes gehabt hat, können wir nur gewinnen, wenn wir übersetzen: das Wort, die Verkündigung, oder, um die masculinische Fassung wiederzugeben: der Ausspruch. Andererseits erweckt man durch Beibehaltung des Ausdruckes „der Logos“ gleich die Vorstellung, der Begriff bezeichne als nomen proprium eine vor dem Erdenleben Jesu existente Persönlichkeit. Diese Vorstellung ist aber ein unberechtigtes Vorurtheil.

In den Reden Jesu aus unserer Quelle kommt der Begriff des göttlichen λόγος häufig vor; es ist die Rede von dem λόγος Gottes, welcher früher an die Israeliten ergangen ist und welchen man aus dem alttestamentlichen Schriftworte in sich aufnehmen soll (5, 38; 10, 35), und von dem λόγος, welchen Gott Jesu gegeben hat, welchen Jesus bewahrt und Anderen mitgetheilt hat und welchen seine Jünger aufgenommen haben (8, 55; 14, 24; 17, 6. 14. 17). An allen diesen Stellen kann kein Zweifel darüber sein, dass der λόγος nicht als ein persönliches Wesen, sondern impersonell als die Offenbarung Gottes gedacht ist. Nun ist es doch das einzig methodisch Richtige, dass man zunächst den Versuch macht, im Prologe den Begriff λόγος in derselben Weise zu deuten, wie er hinterher im vierten Evangelium durch-

weg gedeutet werden muss. In der That enthält der Zusammenhang des Prologs durchaus keine Nöthigung, über die Bedeutung des unpersönlichen Wortes Gottes, der göttlichen Offenbarung, für den Begriff λόγος hinauszugehen. Wenn von diesem Worte ein Kommen in die Welt ausgesagt wird, so ist dies kaum ein personificirender Ausdruck zu nennen; jedenfalls geht die Personification nicht weiter, als an den alttestamentlichen Stellen, wo von dem Worte Gottes ganz wie von einem Boten geredet wird, welcher in die Welt gesandt wird, um dort den Auftrag Gottes zu vollziehen (Jes. 55, 11; Ps. 107, 20; 147, 15; vgl. 2 Thess. 3, 1), und sie reicht nicht hinan an die Personification, welche die Weisheit in der Chokmaliteratur erfährt (Prov. 8, 30 f.; Sap. 8, 3 f.; 9, 4. 9). Wenn man aber daraus, dass am Beginne des Prologs prädicativisch vom λόγος ausgesagt wird: „er war Gott“, schliessen will, dass er als Persönlichkeit gedacht sein müsse, weil unter Gott doch nach der gesammten biblischen Anschauungsweise ein persönliches Wesen verstanden werde, so hat dieser Schluss das gleiche Recht, wie wenn man aus der Aussage: „Gott ist Liebe“ (1. Joh. 4, 8 u. 16) folgern würde, dass Gott hier nicht als Persönlichkeit gedacht sei, weil doch der Ausdruck Liebe im übrigen biblischen Sprachgebrauche nicht Bezeichnung für eine Person sei. Der Verfasser des Prologs musste von dem λόγος, auch wenn er ihn nicht als Persönlichkeit dachte, doch das Prädicat θεός brauchen, wenn er den Gedanken ausdrücken wollte, dass der λόγος g a n z, nach allen Seiten seines Wesens, göttlich war; er konnte das Prädicat θεῖος, welches wir zunächst von einem unpersönlichen Subjecte ausgesagt erwarten, zum Ausdrucke jenes Gedankens ebensowenig brauchen, wie an den Stellen Joh. 4, 24 u. 6, 63 das Wort πνευματικός statt πνεῦμα, weil durch dieses adjectivische Prädicat nur ausgesagt wäre, dass Göttlichkeit in irgend einer Beziehung als Attribut des λόγος gelte (wie etwa auch von dem κόσμος, sofern er von Gott geschaffen ist, dieses Attribut gebraucht werden könnte), nicht aber, dass sie als Attribut des λόγος in allen Beziehungen seines Wesens gelte. Dieser Gedanke, dass das Offenbarungswort g a n z g ö t t l i c h war, bildet den steigernden Abschluss der vorangehenden Aussagen, dass dieses Wort im Anfang, bei der Weltschöpfung, war, also nicht mit

der Welt zusammen geschaffen ist, nicht mit zur Creatur gehörte, dass es vielmehr zu Gott gehörte. Und von diesem göttlichen Offenbarungsworte wird nun im Prologe weiter ausgeführt, dass es zuerst Mittler der Weltschöpfung, sodann der Bringer alles Heiles an die Menschen in der Welt gewesen ist, und dass es endlich, um den Menschen noch näher zu kommen und ihnen noch grösseres Heil zu bringen, zur Person geworden ist, und zwar zu einer creatürlich-menschlichen Person. Jesus Christus ist identisch mit dem zur Creatur gewordenen, d. h. in einer creatürlichen Person zur Erscheinung gekommenen göttlichen Offenbarungsworte, nicht mit dem Offenbarungsworte, wie es vorher war und wirkte; wohl aber gilt, dass in Jesus Christus nicht eine neue, im Vergleich zur früheren fremdartige Gottesoffenbarung in Erscheinung getreten ist, sondern dass die frühere Gottesoffenbarung, deren Product schon die Weltschöpfung selbst und dann alle Heilsmittheilung an die Menschheit war, in Jesus Christus ihre höchste, das göttliche Wesen am Vollkommensten darstellende und den Menschen am Unmittelbarsten verständliche Erscheinung gefunden hat. Bis zur Verkündigungswirksamkeit Christi ist das göttliche Offenbarungswort nicht Person und nicht Gottes Sohn gewesen; in Jesus Christus ist sie zur Person geworden, und diese Person ist der eingeborene Sohn Gottes. — Wir könnten nun diese Verwendung des Begriffes λόγος im Prologe unserer Quelle und alle Aussagen, welche über diesen λόγος gemacht werden, auf Grund des alttestamentlichen und des weiterhin in unserer Quelle herrschenden Sprachgebrauches vollständig verständlich finden, wenn wir auch nichts von dem Logosbegriffe der alexandrinisch-philonischen Religionsphilosophie wüssten. Wo wir nun aber thatsächlich diese Kenntniss haben und vermuthen dürfen, dass die Gedanken dieser Philosophie einen weitreichenden Einfluss wenigstens unter den hellenistischen Juden gehabt haben, so brauchen wir nicht zu bezweifeln, dass dieser Einfluss auch die Anwendung des Begriffes λόγος in unserem Prologe mitbedingt habe. Aber dieser Einfluss ist nicht soweit gegangen, dass der Inhalt des Gottesbegriffes oder des Offenbarungsbegriffes oder die Beurtheilung der Messianität Jesu dadurch eine Modification erfahren haben, durch welche sie der alttestamentlichen und der gemeinchristlichen Anschauungs-

weise entfremdet und jener philonischen Philosophie gleichgemacht wären [1]); sondern der Einfluss muss sich darauf beschränkt haben, dass der Ausdruck λόγος zur Bezeichnung der eigenthümlichen Bedeutung Jesu vor anderen Ausdrücken bevorzugt ist, um anzudeuten, dass die Stellung, welche Jesus in der christlichen Weltanschauung einnimmt, in Analogie steht zu der Stellung, welche der λόγος in jener philosophischen Weltanschauung der Alexandriner hat. Und jedenfalls ist diese äussere Anknüpfung an die alexandrinische Philosophie nicht geschehen, weil irgendwie die Autorität des Philo oder überhaupt der Philosophie imponirte, sondern nur deshalb, weil sich jener alexandrinische Ausdruck unmittelbar geeignet zeigte, um mit christlichem Gedankeninhalte erfüllt zu werden. Von einer solchen directen Abhängigkeit des Logosbegriffes in unserem Prologe von dem philonischen Logosbegriffe, welche eine genauere Bekanntschaft des Autors unserer Quelle mit der alexandrinisch-philonischen Philosophie zur Voraussetzung hätte, kann also keine Rede sein. Wohl aber sind uns geschichtliche Spuren aufbewahrt, welche zeigen, wie der Einfluss der alexandrinischen Philosophie etwa indirect den Verfasser unserer Quelle erreicht und seine Ausdrucksweise im Prologe mitbestimmt hat. Wir haben die glaubwürdige Ueberlieferung, dass der Apostel Johannes die letzte Zeit seines Lebens in Ephesus zugebracht hat, und wir dürfen wohl vermuthen, dass die Katastrophe, welche im Jahre 70 über Jerusalem und damit zugleich über die palästinensische Urgemeinde hereinbrach, der äussere Anlass für den Urapostel war, den Schauplatz seiner Wirksamkeit nach der heidenchristlichen Gemeinde Kleinasiens zu verlegen. Aus der klein-

[1]) Derjenige Erklärer des vierten Evangeliums, welcher am Eifrigsten bemüht gewesen ist, die Entstehung der Anschauungsweise dieses Evangeliums aus dem Alexandrinismus zu erklären, A. Thoma (die Genesis des Johannes-Evangeliums, Berlin 1882), kommt hinsichtlich des Logosbegriffes zu folgendem Ergebnisse: „Es wird wohl kaum eine Aussage über die göttliche Wesenheit und Wirksamkeit des Sohnes bei Johannes geben, die sich nicht auch irgendwie (!) bei Philo auffinden liesse. Das umgekehrte Verhältniss freilich findet nicht statt: die beiden Begriffe decken sich nicht, dem Umfange nach ist der philonische weitreichender“ (S. 194).

asiatischen Christenheit ist aber schon vor dem Jahre 70 unsere kanonische Apokalypse hervorgegangen, und in diesem Schriftstücke, welches jedenfalls einen anderen Verfasser hat als die Quelle des vierten Evangeliums, finden wir bereits den Titel: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* auf Christus angewandt (19, 13). Ich meine nun keineswegs, dass der Apostel Johannes durch diese Stelle der Apokalypse veranlasst worden ist, den Begriff *λόγος* im Prologe unserer Quelle anzuwenden, wohl aber halte ich es für glaublich, dass die Bezeichnung Christi als des göttlichen *λόγος κατ᾽ ἐξοχήν* dort in der Apokalypse und hier im johanneischen Prologe ihre gemeinsame Quelle in einer dogmatischen Beurtheilung Christi hat, wie sie schon früh in den christlichen Gemeinden Kleinasiens unter dem Einflusse alexandrinisch gebildeter Judenchristen, wie etwa des Apollos, zur Herrschaft gekommen war. Ich möchte aber ausdrücklich hervorheben, dass von der Richtigkeit dieser Combination nichts abhängt für die Entscheidung unserer Hauptfrage. Wie auch immer die besonderen Umstände beschaffen gewesen sein mögen, welche die Verwendung des Begriffes *λόγος* im Prologe unserer Quelle bedingt haben, jedenfalls ist die Art dieser Verwendung eine solche, dass sie zu der urapostolischen, johanneischen Herkunft dieser Quelle in keinem Widerspruche steht.

Cap. 6. Der geschichtliche Werth, die Herkunft und der Zweck der Bearbeitung der Quellenschrift im vierten Evangelium.

Wir müssen den geschichtlichen Werth des Berichtes, in welchen der bearbeitende Evangelist die Stücke der johanneischen Quellenschrift hineingestellt hat, nach demselben Massstabe beurtheilen, an welchem wir den geschichtlichen Werth des Inhaltes der Quelle geprüft haben. Nicht darauf kommt es an, ob alle Thatsachen, welche der vierte Evangelist erzählt, auch durch das Marcusevangelium oder die Logia ausdrücklich bezeugt werden, wohl aber darauf, ob diese Thatsachen mit dem geschichtlichen Gesammtbilde, welches wir aus jenen beiden anderen Quellenschriften kennen lernen, überhaupt vereinbar sind.

Einen wichtigen Bestandtheil des Berichtes des Evangelisten

bilden zuerst seine Mittheilungen über den Täufer, dessen Beruf darin bestanden haben soll, Jesus als den Messias zu bezeugen. Schon bei der Wiedergabe des Prologes nimmt der Evangelist an zwei Stellen Veranlassung, auf diese Bedeutung des Täufers hinzuweisen (1, 6—8 u. 15). Hinterher lässt er den Täufer selbst sich über diese seine Bedeutung äussern. Sein Taufen hat darauf abgezweckt, dass der Messias den Israeliten kundgemacht werden sollte (1, 31); Gott hatte ihm, dem Täufer, zum Erkennen des ihm unbekannten Messias das Merkmal angegeben, es sei derjenige, auf den er den Geist herabkommen sehen werde (V. 33); bei der Taufe Jesu hat er nun dieses Kennzeichen gesehen (V. 32). Demgemäss bezeugt er den Israeliten, welche ihn selbst für den Messias halten, er sei es nicht, wohl aber weile der wirkliche Messias schon mitten unter ihnen, wenngleich von ihnen noch unerkannt, (V. 19—28), und am folgenden Tage, als er Jesum selbst sieht, bezeichnet er dann ausdrücklich diese Person als den ihm kundgemachten Messias [1]), indem er dabei sein Bewusstsein einerseits von der Nothwendigkeit des Leidens des Messias zum Zwecke der Entfernung der Sünde der Welt, andererseits von der Präexistenz dieses auf der Erde erschienenen Messias ausdrückt (V. 29 u. 30). So werden denn auch Johannesjünger die ersten Glieder des vertrauten Jüngerkreises Jesu (V. 35 ff.). Später bezeugt der Täufer noch einmal die Messianität, die göttliche Herkunft und die Heilsbedeutung Jesu (3, 27—36). — Wie verhalten sich zu diesem Berichte über den Täufer der Marcus- und der Logiabericht?

Marcus zuerst weiss nichts davon, dass der Täufer Jesum als den Messias kund gemacht habe. Nach seiner Darstellung besteht der Beruf des Täufers darin, zu verkünden, dass der mit dem heiligen Geiste Taufende, d. i. der Messias, unmittelbar nach ihm kommen werde, und durch seine Taufe der Sinnesänderung

[1]) Die Voraussetzung der Erzählung ist, dass der Täufer auf Grund der wunderbaren Kundmachung bei der Taufe Jesu zwar das Aussehen, nicht aber zugleich den Namen des Messias kennt; deshalb kann er am ersten Tage nur die Versicherung geben, dass der Messias wirklich schon vorhanden ist (V. 26 f.), während er am zweiten Tage, als er Jesum sieht, durch Hinzeigen ihn den Anderen kenntlich machen kann.

zur Sündenvergebung dieses Kommen des Messias vorzubereiten (1, 2—8). Dass der Täufer Jesum als diesen Kommenden gekannt habe, deutet Mc. durch nichts an, und auch den Bericht von der wunderbaren Offenbarung bei der Taufe Jesu giebt er so, dass nur Jesus als derjenige erscheint, dem das Herabkommen des Geistes sichtbar wird und an den das seine Messianität bezeugende göttliche Wort ergeht (V. 9—11). Ueber diese am Anfange des Evangeliums gegebene Beurtheilung des Täufers führt uns die spätere Erzählung Mc. 11, 29 ff. nicht hinaus. Wenn hier Jesus seine Beantwortung der Frage nach der Vollmacht, in welcher er wirke, davon abhängig macht, dass die Fragenden ihm erst beantworten, ob die Taufe des Johannes göttlicher oder menschlicher Herkunft gewesen sei, so zweckt diese seine Gegenfrage nicht darauf ab, das Zeugniss des Täufers über seine Messianität als Beweis für die göttliche Vollmacht seines Wirkens zu verwerthen, — in diesem Falle hätte Jesus nicht fragen müssen, ob die Taufe, sondern ob die Verkündigung des Täufers vom Himmel oder von Menschen gewesen sei, und es müsste in V. 31 statt des Aorists ἐπιστεύσατε das Präsens gebraucht sein; sondern sie zweckt offenbar darauf ab, die Fähigkeit oder Unfähigkeit der Fragenden zur Beurtheilung der göttlichen oder menschlichen Vollmacht Anderer festzustellen. Weil die Gefragten zugestehen müssen, unfähig zur Beurtheilung der Herkunft und Art des Wirkens des Täufers zu sein, erklärt Jesus sie auch für incompetent zur Prüfung der Vollmacht seines eigenen Wirkens (V. 33).

Aber man könnte sagen, dass durch den Marcusbericht der Bericht des vierten Evangelisten zwar nicht bestätigt, aber doch auch nicht direct ausgeschlossen werde. Eine solche directe Ausschliessung findet dagegen statt durch den Logiabericht. Die Erzählung, wie der gefangene Täufer einige seiner Jünger zu Jesu gesandt habe mit der Frage, ob er der Kommende sei oder ob man auf einen Anderen warten müsse (Log. § 4. Mt. 11, 2 ff. Lc. 7, 18 ff.), ist schlechterdings nur unter der Voraussetzung verständlich, dass der Täufer damals erst im Gefängnisse die Möglichkeit, aber noch zweifelnd, erfasste, Jesus könne der Messias sein, dessen Kommen er verkündigt habe. Dass der Täufer an der Messianität Jesu, die er früher erkannt

gehabt hätte, damals wieder irre geworden wäre, weil die Wirksamkeit Jesu seinen Vorstellungen von der Messianität Jesu nicht entsprechend erschienen wäre, ist psychologisch unbegreiflich, wenn der Täufer seine Erkenntniss der Messianität Jesu durch eine ausdrückliche göttliche Offenbarung gewonnen hatte, und ist speciell dann räthselhaft, wenn der Täufer vorher Jesum gerade als das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt wegnehme, bezeichnet, also seine volle Erkenntniss von der Nothwendigkeit des Leidens des Messias in Anknüpfung an Jes. 53 ausgesprochen hatte; es ist aber auch unvereinbar damit, dass Jesus nach dem Fortgange der Boten des Täufers zuerst gerade die keinem Schwanken unterliegende Festigkeit des Täufers vor dem Volke hervorhebt (Mt. 11, 7. Lc. 7, 24). Ferner aber wird die Vorstellung, dass der Täufer die Messianität Jesu gekannt und Anderen bezeugt habe, ausgeschlossen durch die in jenem Logiastücke folgende Beurtheilung des Täufers durch Jesus, deren deutlicher Sinn ist, dass der Täufer selbst noch ausserhalb des Gottesreiches gestanden hat, so dass er trotz der hervorragenden Bedeutung, welche er als Mensch hat, doch selbst von den geringeren Gliedern des Gottesreiches an Rang übertroffen wird (Mt. 11, 11—14. Lc. 7, 28). Wäre der Täufer, so wie es der vierte Evangelist darstellt, der Erste gewesen, welcher die Messianität Jesu erkannt und anerkannt und Andere zu der gleichen Anerkennung veranlasst hätte, so könnte er nicht als noch ausserhalb des Gottesreiches stehend bezeichnet werden; er wäre dann ein erstes und zwar besonders hervorragendes Glied des Gottesreiches gewesen.

Zu dem Berichte des Marcus und der Logia kommt als drittes unabhängiges Gegenzeugniss gegen die Darstellung des vierten Evangelisten die Ueberlieferung hinzu, dass es im apostolischen Zeitalter Jünger des Täufers gegeben hat, welche nicht nur nicht zur christlichen Gemeinde gehörten, sondern auch von der Verwirklichung des Gottesgeistes in dieser Gemeinde nichts wussten (Act. 19, 1 ff.). Wenn die Lehre des Täufers eben darin bestanden hätte, auf Jesum als den Messias hinzuweisen, Jesum als denjenigen kenntlich zu machen, welcher die Geistestaufe herbeiführe, so wäre die Existenz solcher Johannesjünger ganz unbegreiflich; ihr Jüngerverhältniss zum

Täufer hätte nothwendig in dem Anschlusse an die Gemeinde Jesu ihren Ausdruck gefunden. Der Umstand, dass in der Apostelgeschichte vorausgesetzt zu sein scheint, die Johannesjünger in Ephesus hätten zwar von Jesus und von Jesu Lehre gewusst, und ihnen hätte nur die christliche Taufe und die Kenntniss von dem Geistesempfange bei dieser Taufe gefehlt (18, 25), beweist nur, dass auch der Verfasser der Apostelgeschichte gemäss seinen Berichten Lc. 1 u. 2 annahm, der Täufer und dann natürlich auch die Jünger des Täufers müssten von der Messianität Jesu gewusst haben, und dass er diese seine Annahme mit dem, was ihm von den ephesinischen Johannesjüngern überliefert war, irgendwie in Einklang zu bringen suchte. Aber das Bild, welches uns so in der Apostelgeschichte von den Jüngern des Täufers gegeben wird, ist in sich selbst widersprechend; die Thatsache, dass es überhaupt besondere Johannesjünger ausserhalb der christlichen Gemeinde gab und dass diese von der Verwirklichung des messianischen Geistes noch nichts wussten, schliesst eine Bezeugung der Messianität Jesu durch den Täufer bestimmt aus.

Endlich sei hier bemerkt, dass die Worte Jesu Joh. 5, 33 keineswegs nothwendig voraussetzen, dass der Täufer die Messianität Jesu bezeugt habe. Wenn wir annehmen, was ich wenigstens für wahrscheinlich halte (vgl. S. 267), dass diese Worte so, wie sie uns überliefert sind, aus der johanneischen Quelle stammen, so müssen wir sie auch aus dem Zusammenhange und nach dem Sprachgebrauche dieser Quelle zu verstehen suchen. Des Täufers μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ, welches Jesus als Zeugniss für sich geltend machen könnte, aber freilich nicht geltend machen will (V. 34 u. 36), bedeutet dann nicht die Bezeugung einer wirklichen Thatsache, nämlich der Messianität Jesu, sondern es bedeutet ebenso wie 18, 37 die Bezeugung des sittlich richtigen Verhaltens. Der Täufer hat die Gerechtigkeit bezeugt, indem er die ethische Art und Bedingtheit des bevorstehenden Reiches Gottes hervorgehoben hat, und diese Verkündigung des Täufers könnte Jesus als Zeugniss für sich selbst geltend machen, nämlich als Beweis dafür, dass sein ethisches Wirken wirklich das dem verheissenen Messias entsprechende Wirken ist. Dieses Zeugniss des Täufers ist also seiner Art nach analog dem Zeug-

nisse der früheren Gottesoffenbarung, auf welches sich Jesus nachher wirklich beruft (V. 37 ff.). In der alttestamentlichen Schrift ist doch Jesus nicht in der directen Weise bezeugt, dass irgendwo bestimmt seine Person als Messias bezeichnet wäre, sondern in der indirecten Weise, dass im Allgemeinen der Wille Gottes und das Wesen des Messias und des messianischen Reiches dargestellt ist, so dass man nun durch Vergleich dieser Offenbarung mit der Wirksamkeit Jesu erkennen kann, Jesus entspreche dem göttlichen Willen vollkommen, er sei der Messias.

Mit dem Bilde, welches der vierte Evangelist von der Bezeugung der Messianität Jesu durch den Täufer entwirft, steht seine Anschauung von der übrigen messianischen Anerkennung, welche Jesus gefunden hat, in engstem Zusammenhange. Er schildert, wie die Jünger des Täufers, welche sich Jesu anschliessen, gleich von ihm als dem Messias reden (1, 42. 46. 50), wie Jesus selbst sich Einzelnen direct als Messias zu erkennen giebt (4, 25 f.; 9, 35 ff.) und wie er schon am Beginne seiner Wirksamkeit in Samaria und etwas später in Galiläa eine bedeutende Anerkennung als Messias erfährt (4, 40 ff.; 6, 14 f.). Diese Schilderung steht wieder in ausschliessendem Gegensatze zu der Darstellung des Marcus, nach welcher die Zwölfe erst in einer zweiten Periode der Wirksamkeit Jesu ihn als Messias erkannt haben (8, 27 ff.) und nach welcher Jesus selbst geflissentlich die directe öffentliche Kundgebung seiner Messiaswürde nicht gewollt hat (1, 24 f. 34; 3, 11 f.; 5, 7 f.; 8, 30), bis er erst am Schlusse seiner Wirksamkeit öffentlich mit seinen messianischen Ansprüchen hervorgetreten ist und die öffentliche messianische Huldigung angenommen hat. Die Berichte der beiden Evangelisten hinsichtlich dieses Punktes lassen sich nur so in Einklang bringen, dass man einerseits das Ereigniss des Jüngerbekenntnisses Mc. 8, 27 ff. ganz der Bedeutung entkleidet, welche es nach der Marcusdarstellung hat, und dass man andererseits Jesu grosse Principlosigkeit bei seiner messianischen Selbstbezeugung zumuthet.

Das wichtigste Mittel der messianischen Selbstbezeugung Jesu sind nach der Darstellung des vierten Evangelisten seine Wunderthaten. Jesus vollbringt dieselben ohne irgendwelche Einschränkung der Oeffentlichkeit. Sie bestehen in Aeusserungen seines

übermenschlichen Wissens und Könnens und sind insofern Proben seiner δόξα, seiner göttlichen Herrlichkeit. Aber diese δόξα besteht eben nicht, wie der Verfasser der johanneischen Quelle urtheilt, in dem vollen Besitze der göttlichen Gnade und Treue (1, 14), sondern in einem Besitze der göttlichen Allwissenheit und Allmacht, welche Vorzüge auch ohne Verbindung mit jenen ethischen Eigenschaften als charakteristische Merkmale des göttlichen Wesens gedacht sind. Die Proben höheren Wissens, durch welche Jesus seine Messianität zur Anerkennung bringt (1, 43. 49 f.; 4, 16—18), stehen in keiner erkennbaren inneren Beziehung dazu, dass er als das Haupt des Gottesreiches das diesem Reiche entsprechende Gottvertrauen und Liebeswirken in vollkommenstem Masse bewährt. Bei seiner letzten und bedeutendsten Wunderthat, der Auferweckung des Lazarus, ist nicht seine höhere Macht den Zwecken seiner göttlichen Liebe, sondern vielmehr seine liebreiche Hülfe dem Zwecke der Bewährung seiner höheren Macht untergeordnet: die Liebe hätte ihn treiben müssen, sofort der Noth, von welcher er Kunde bekam, Hülfe zu bringen; er schiebt diese Hülfeleistung aber auf, damit er eine desto grössere Probe seiner Macht geben kann. Zwei der übrigen Wunder, welche berichtet werden, sind Luxuswunder: bei der Hochzeit zu Kana ist der Mangel, welchem der wunderbar gewirkte Wein abhilft, doch nur der Mangel eines Luxusgutes, und dass die 5—6 Hectoliter Wein in den Krügen (2, 6) noch weit über die Deckung dieses Mangels bei der Hochzeit hinausreichten, wird Jeder anerkennen; bei dem Speisungswunder 6, 5 ff. ist ebenfalls nach der Darstellung unseres Evangelisten von einer Nothlage keine Rede. — Eine vollständig andersartige Anschauung von der Wunderwirksamkeit Jesu gewinnen wir aus unseren Hauptquellen. Marcus berichtet uns an verschiedenen Stellen, dass Jesus absichtlich vermieden hat, seine Heilungen, sofern sie wunderbaren Charakter hatten, öffentlich zu thun, und dass er eingeschärft hat, man solle nicht von ihnen sprechen (1, 43 f.; 5, 37 ff.; 7, 33 ff.; 8, 23 ff.)[1]; auch die Erzählung von der wunderbaren

[1]) Die Dämonenaustreibungen vollzieht Jesus nach Mc. und nach den Logia öffentlich. Dass dieselben aber auch nicht als eigentliche

Speisung giebt er so, dass erhellt, nur den Jüngern, die seine Aufforderung, für das Volk zu sorgen, mit ihren geringen Mitteln nicht ausführen zu können meinten und denen er nun zeigte, wie sie im Vertrauen auf Gott diese Aufgabe doch vollziehen könnten, sei der wunderbare Charakter des Vorganges bewusst geworden (6, 37 ff.). Die wahrscheinlich aus den Logia (§ 42) stammende Erzählung von der Blindenheilung Mt. 9, 27 ff. zeigt uns das gleiche Verfahren Jesu. Und übereinstimmend berichten Marcus (8, 11 f.), die Logia (§ 12d. Mt. 12, 38 f. Lc. 11, 29) und die im vierten Evangelium bearbeitete Quelle (Joh. 2, 18 f.; 6, 30 ff.), dass Jesus die Aufforderungen, ein Zeichen zu thun, um seine Ansprüche zu beglaubigen, zurückgewiesen habe, oder vielmehr als Erkenntnissgrund für seine göttliche Sendung nur auf Zeichen ganz anderer Art, als man sie von ihm wünschte, nämlich nicht äusserlich wunderbaren Charakters, hingewiesen habe. Dieses uns auf's Beste beglaubigte Verfahren Jesu können wir doch nicht als ein zufälliges betrachten; wir müssen annehmen, dass es durch die Methode seiner Verkündigung und speciell seiner messianischen Selbstbezeugung bedingt war. Es muss seinen Grund in dem Urtheile Jesu gehabt haben, dass eine Anerkennung, welche man ihm um seiner Wunder willen schenkte, sofern man nur den wunderbaren Charakter derselben würdigte und in ihm selbst nur den Träger einer höheren Macht sähe, keine richtige Anerkennung sein würde, wie sie der Art des Gottesreiches, das er verkündigte und begründete, und der Art seiner Messianität entspräche. Die wunderbaren Werke, welche er zu vollbringen sich bewusst war, waren ganz seinem Liebeswirken im Gottesreiche untergeordnet; sie waren die Beweise dafür, dass dem unbedingten Gottvertrauen, welches er

Wunder gelten, erhellt aus dem Logiaberichte (§ 12), wo man nach einer Dämonenaustreibung von Jesus erst ein Zeichen verlangt (Lc. 11, 16) und wo Jesus sich auf die Dämonenaustreibungen der Pharisäerjünger beruft (Lc. 11, 19). Die Dämonen sind eben nach der Anschauung Jesu und seiner Zeitgenossen wirkliche lebende Wesen; ihr Weichen aus einem Menschen, den sie besessen halten, auf den Befehl eines Anderen hin zeugt davon, dass sie diesem Befehlenden eine Autorität zuerkennen, der sie gehorchen müssen; eine solche Gehorsamsleistung eines lebenden Wesens erscheint aber nicht als schlechthin wunderbar.

bei diesem vollkommenen Liebeswirken bewährte, auch unbeschränkte Heilsgewährung seitens Gottes entsprach. Aber weil er wusste, dass seine Wunder hinsichtlich dieser wichtigsten Beziehungen, d. h. als Proben seiner Liebe und seines Gottvertrauens, von der grossen Menge nicht richtig verstanden werden würden, hat er sie geflissentlich verborgen zu halten gesucht und sie denen schlechthin versagt, welche in seiner wunderlosen Verkündigung und Bethätigung des Gottvertrauens und der Liebe keine genügende Proben seiner göttlichen Sendung und Kraft zu haben meinten, sondern ihren Glauben von Proben seiner übernatürlichen Macht im Gebiete der äusseren Naturerscheinungen abhängig machen wollten. Mit dieser Anschauungs- und Verhaltungsweise Jesu ist das durch den vierten Evangelisten geschilderte Verfahren Jesu, welches seinen deutlichsten Ausdruck in der Rüge Jesu an die Volksschaaren findet, dass man ihn nicht aufsuche, weil man seine Wunderthaten gesehen habe (6, 26), schlechthin unvereinbar. Jene ganze Zurückhaltung Jesu mit seinen Wundern wäre sinnlose und zweckwidrige Willkür, wenn Jesus zwischendurch in aller Oeffentlichkeit Wunder gethan hätte und denselben ausdrücklich die Zweckbeziehung auf die Anerkennung seiner Messianität gegeben hätte.

Wir kommen zu dem Schlusse, dass der vom vierten Evangelisten seiner Quelle hinzugefügte Bericht hinsichtlich derjenigen Punkte, welche für diesen Evangelisten, gemäss seiner Angabe 20, 31, die wichtigsten sind, sofern sie die Bezeugung der Messianität Jesu durch Jesus selbst und durch Andere betreffen, in welchen sich aber auch, wie wir früher gesehen haben, am Schärfsten die Verschiedenheit seiner religiösen Anschauungsweise von derjenigen seiner Quelle zeigt, keine geschichtliche Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen kann. Durch diese Erkenntniss ist uns zugleich für unsere Beurtheilung der Herkunft des vierten Evangeliums, soweit dasselbe eben nicht eine Reproduction der apostolischen Quelle ist, ein wichtiger Punkt festgestellt: von einem Apostel oder von einem anderen Manne der apostolischen Generation, welcher noch selbst Augen- und Ohrenzeuge der Wirksamkeit Jesu gewesen wäre, kann dieses Evangelium nicht herstammen.

Wir haben aber Grund zur Aufstellung einer noch genaueren Vermuthung über die Herkunft des vierten Evangeliums. Die eigenthümliche Art, wie durchweg der Name des Apostels Johannes umschrieben wird (1, 35 ff.; 13, 23; 18, 15 f.; 20, 2 ff.), deutet darauf hin, dass der Evangelist zu diesem Apostel in einer gewissen Beziehung stand, und zwar in einer näheren als zu den übrigen Aposteln. So unnatürlich die Umschreibung, in welcher Johannes wiederholt als derjenige Jünger bezeichnet wird, den Jesus speciell geliebt habe, uns erscheinen müsste, wenn dieser Apostel selbst sie angewandt hätte, ebenso natürlich ist sie, wenn Einer, der zum Schülerkreise oder Gemeindekreise des Johannes gehörte, sie anwandte. Unter den Schülern und Gemeindegliedern des Johannes war diese Art der Bezeichnung des verehrten Meisters vielleicht die gewöhnliche, jedenfalls eine unmittelbar verständliche; auch in dem Anhange unseres Evangeliums (Cap. 21), welcher gewiss von einem besonderen Verfasser stammt, den wir aber auch noch in dem Jüngerkreise des Johannes suchen dürfen (namentlich wegen der Bemerkung V. 23), wird die gleiche Umschreibung des Namens des Apostels gebraucht (V. 7 u. 20).

Die Thatsache, dass die geschichtlichen und religiösen Anschauungen, welche der vierte Evangelist erkennen lässt, wesentlich von denen differiren, die in der von ihm bearbeiteten Hauptquelle zum Ausdrucke kommen, werden wir dann nicht als Beweis dafür verwerthen dürfen, dass entweder, wenn der Evangelist zum Schülerkreise oder Gemeindekreise des Apostels Johannes gehörte, diese Quelle nicht von demselben Apostel geschrieben sein kann, oder dass, wenn diese Quelle johanneisch ist, der vierte Evangelist nicht zu den Jüngern des Apostels Johannes gehört haben kann. Dass Jünger die Gedanken ihrer Meister und Autoritäten verkehrt auffassen und aus ihnen Anlass zu Anschauungen nehmen, die dem Sinne ihrer Lehrer sehr fremd und entgegengesetzt sind, ist ja eine nur zu oft wahrnehmbare Erscheinung. In unserem Falle aber müssen wir noch besonders den Umstand beachten, für welchen ich weiterhin die Belege beibringen werde, dass diejenigen Anschauungen des vierten Evangelisten, die am deutlichsten von denen der johanneischen Quelle differiren, offenbar nicht seine eigenen Pro-

ducte sind, sondern einen Gemeinbesitz der christlichen Generation bildeten, deren Glied er war. Weil er unter dem Einflusse einer geschichtlich-dogmatischen Beurtheilung Jesu stand, welche in der christlichen Tradition seiner Zeit herrschend geworden war, hat er die Mittheilungen seines apostolischen Meisters in einem Sinne gedeutet, der uns Späteren oft unbegreiflich unrichtig erscheint, ihm selbst aber nur natürlich und nothwendig erschienen sein wird.

Daraus, dass der vierte Evangelist zu dem Jüngerkreise des Apostels Johannes gehörte, können wir es nun erklären, dass er in seinen Zuthaten zu der johanneischen Quelle gewisse geschichtliche Kenntnisse verräth, die aus einer sehr guten Ueberlieferung zu stammen scheinen, und zwar aus einer solchen, welche gegenüber der im Marcusevangelium und in den Logia aufgezeichneten ganz selbständig gewesen sein muss. In der schriftlichen johanneischen Quelle, welche der vierte Evangelist bearbeitet hat, die Grundlage für diese Kenntnisse zu suchen, halte ich für viel weniger wahrscheinlich, als dieselben aus mündlichen Mittheilungen des Apostels Johannes herzuleiten. Ich rechne hierher zuerst die Kenntniss von dem vielmaligen Aufenthalte Jesu in Jerusalem, welche der vierte Evangelist dazu verwerthet hat, um die in der johanneischen Quelle überlieferten jerusalemischen Reden Jesu auf die ganze Zeit der Wirksamkeit Jesu zu vertheilen; so fremd dem Mc. die Vorstellung ist, dass Jesus mehrere Male in Jerusalem aufgetreten sei, so wird sie uns doch beglaubigt durch die Logia: Mt. 23, 37; Lc. 13, 34; 19, 41 f. Ferner rechne ich hierher die Mittheilung, dass Jesus am 14. Nisan gestorben sei; die entgegenstehende Datirung des Mc. hat geringere innere Wahrscheinlichkeit, und im Marcusberichte selbst scheinen doch einige Indicien indirect die Richtigkeit der Darstellung des vierten Evangelisten zu bestätigen [1]). Dann die Notiz, dass Philippus aus Bethsaida, der Stadt des Andreas und Petrus, gewesen sei (1, 45), welche sehr wohl richtig sein kann trotz der scheinbar entgegenstehenden Mittheilung Mc. 1, 29,

[1]) Vgl. Meyer-Weiss, Commentar zum Evangelium des Johannes, S. 628 ff.

wonach Petrus seine Wohnung in Kapharnaum hatte; die durchaus glaubwürdige Angabe, dass das in den Logia erwähnte Dorf, wo Martha und Maria wohnten (Lc. 10, 38), Bethanien gewesen sei und dass diese Maria es gewesen sei, welche die Salbung Jesu in Bethanien, von der Mc. berichtet, vorgenommen habe (11, 1 f.); in der Leidensgeschichte die Erzählung, dass Jesus seine Mutter dem Johannes anvertraut habe und dass dieser Jünger sie von da an zu sich genommen habe (19, 25—27). Auch bei anderen Erzählungen, welche der vierte Evangelist allein giebt, welche aber freilich in der Gestalt, in der er sie giebt, keine Glaubwürdigkeit beanspruchen können, darf man vermuthen, dass sie veranlasst sind durch Mittheilungen des Johannes, welche der Evangelist aber gemäss seiner geschichtlichen und dogmatischen Grundanschauung sich zurechtgelegt hat. Eine solche Vermuthung lässt sich z. B. hinsichtlich der Erzählung von dem Hochzeitswunder zu Kana machen. Unser Evangelist deutet hier durch nichts an, dass er seiner Erzählung symbolischen Sinn beilegt; wohl aber ist es möglich, dass eine ursprünglich in bildlichem Sinne gethane Aeusserung des Apostels Johannes, Jesus habe das Wasser der gesetzlichen Reinigung in hochzeitlichen Freudenwein verwandelt (vgl. Mc. 2, 18—20), im johanneischen Jüngerkreise später auf eine wirkliche wunderbare Verwandlung solches Reinigungswassers in Hochzeitswein gedeutet werden zu müssen schien. An einer Stelle beruft sich der Evangelist ausdrücklich auf seinen apostolischen Gewährsmann, nämlich wo er der Angabe, dass aus der Seite Jesu sofort Blut und Wasser hervorgegangen sei, die Worte hinzufügt: „und der es gesehen hat, hat es bezeugt und wahr ist sein Zeugniss und jener weiss, dass er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet“ (19, 35). Nicht nur daraus, dass hier von dem Augenzeugen als dritter Person geredet wird (vgl. dagegen 1, 14), sondern vor Allem daraus, dass neben der Behauptung des Schreibenden über die Glaubwürdigkeit seines Gewährsmannes das eigene Wissen des Gewährsmannes selbst um seine Glaubwürdigkeit noch besonders hervorgehoben wird und dass das von dem Gewährsmanne gegebene Zeugniss als ein der Vergangenheit angehöriges perfectisch bezeichnet wird, muss für jeden unbefangen Urtheilenden erhellen, dass hier nicht

der Augenzeuge selbst schreibt, sondern ein Anderer, der sich auf die frühere Aussage eines glaubwürdigen Augenzeugen beruft. Ich nehme aber hinsichtlich dieser Stelle an, dass der Evangelist nicht sowohl auf eine mündliche Aeusserung des Johannes Bezug nimmt, als vielmehr auf die Aeusserung in unserem ersten Johannesbriefe, dass Jesus Christus durch Wasser und Blut gekommen sei (5, 6); diese Aeusserung wird er dahin gedeutet haben, dass Jesu irdischer Leib in wunderbarer Weise die sacramentalen Stoffe enthalten habe, was bei der Oeffnung der Seite Christi zu Tage getreten sei. Ist diese Vermuthung richtig, so liegt in der Stelle Joh. 19, 35 zugleich ein ausdrückliches Zeugniss dafür vor, dass unser erster Johannesbrief von dem Apostel Johannes, dem Verfasser der im vierten Evangelium bearbeiteten Quelle herstammt.

Nachdem wir gesehen haben, dass unser viertes Evangelium in der nachapostolischen christlichen Generation, und zwar im Jüngerkreise des Johannes, also wahrscheinlich in der ephesinischen Gemeinde, entstanden ist, können wir für die genauere Ansetzung der Zeit seiner Abfassung noch einen Anhaltspunkt durch Berücksichtigung seines Verhältnisses zu der uns bekannten übrigen Evangelienliteratur gewinnen. Während wir früher erkannten, dass die im vierten Evangelium bearbeitete Hauptquelle bei ihrer inhaltlichen Harmonie mit der Darstellung des Marcusevangeliums und der Matthäuslogia doch von dieser Darstellung nicht abhängig ist, sehen wir jetzt, dass der Bericht, den der vierte Evangelist ausserhalb der Reproduction seiner Hauptquelle giebt, trotz seiner bedeutsamen inhaltlichen Differenzen von der Darstellung des Marcusevangeliums und der Logia doch von diesen Schriften literarisch abhängig ist, und zwar theils direct, theils indirect. In mehreren Fällen zeigt sich deutlich, dass der vierte Evangelist eine selbständige Kenntniss des Marcusevangeliums gehabt hat, in anderen aber auch, dass er unser Matthäus- und Lucasevangelium gekannt hat, indem er nämlich solche charakteristische Ausdrücke und Wendungen bietet, in denen Mt. oder Lc. gerade den Marcustext modificirt haben. An mehreren Stellen, wo Mt. und Lc. genau dem Mc. folgen, muss es natürlich dahingestellt bleiben, ob der vierte Evangelist durch die originale Darstellung des Mc. oder durch die abgeleitete des

Mt. oder Lc. beeinflusst worden ist. Dass er auch eine selbständige, und nicht nur eine durch Mt. und Lc. vermittelte Kenntniss der Logia gehabt hat, scheint mir aus einigen Spuren mit grosser Wahrscheinlichkeit sich zu ergeben. Ich versuche es, die Belege für diese Bekanntschaft des vierten Evangelisten mit der synoptischen Literatur zusammenzustellen.

Gleich in der Geschichte vom Täuferzeugnisse liegt ein Fall vor, wo Elemente aus der Marcus- und der Logiadarstellung unmittelbar mit einander verbunden sind, wo wir aber zweifelhaft sein können, ob diese Quellenschriften direct, oder ob sie indirect durch Vermittlung des Lucas- und Matthäusevangeliums verwerthet sind. Die Worte des Täufers 1, 27: οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος gehen auf Mc. 1, 7 zurück, bezw. auf Lc. 3, 16 (wo ebenfalls das κύψας der Marcusstelle fehlt); Mt. hat an Stelle des Bildes vom Auflösen der Sandalen wahrscheinlich nach den Logia das Bild vom Nachtragen der Sandalen (3, 11). Der Anfang dieses Täuferspruches dagegen ist offenbar mit Anlehnung an die Logia (§ 1b), bezw. an Mt. 3, 11 gegeben; sowohl die Worte V. 26: ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι, und zwar vor der Aussage über den nachkommenden Stärkeren vorangestellt (während Mc. 1, 8 den Wortlaut: ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι und die Stellung hinter jener Aussage hat), als auch die Worte V. 27: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος sind uns ebenso von Mt. überliefert, aller Wahrscheinlichkeit nach auf Grund der Logia.

Die Worte, mit denen der Täufer zweimal, 1, 32 u. 33, den wunderbaren Vorgang bei der Taufe Jesu bezeichnet, gehen auf Mc. 1, 10 zurück, aber wahrscheinlich durch Vermittlung von Mt. 3, 16. Während es bei Mc. heisst: εἶδεν — — τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν, hat Mt. die Worte so umgestellt: εἶδεν πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστεράν, und hinzugefügt: ἐρχόμενον ἐπ᾽ αὐτόν. Joh. 1, 32 aber heisst es: τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἔμεινεν ἐπ᾽ αὐτόν.

Für sehr wahrscheinlich halte ich es, dass in 1, 43 eine directe Entlehnung aus den Logia vorliegt. Ich habe früher die Vermuthung zu begründen gesucht, dass in den Logia eine von Mt. (16, 17 f.) mit der Erzählung Mc. 8, 29 in Verbindung

gesetzte feierliche Namengebung Jesu an Simon berichtet war, folgenden Wortlauts: *μακάριος εἶ Σίμων Βαριωνᾶ· σὺ εἶ Πέτρος, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσίν σου* (vgl. Log. § 47). An unserer Stelle des vierten Evangeliums wird nun auch eine solche Namengebung berichtet, die hier, in dem Momente, wo Jesus zuerst des Petrus ansichtig wird, als auf einer wunderbaren Kenntniss seiner Person und Herkunft und seiner späteren Bedeutung beruhend erscheint; diese Namengebung klingt auffallend an den Anfang jenes Logiaspruches an: *σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος.*

Dass die Angabe 3, 24: „denn noch war Johannes nicht in das Gefängniss geworfen“ mit Rücksicht auf Mc. 1, 14 (vgl. Mt. 4, 12) gemacht ist, um nämlich die Mittheilungen über das gleichzeitige Wirken des Täufers und Jesu in Judäa in Einklang mit der Angabe des Mc. zu bringen, dass Jesus erst nach der Gefangensetzung des Johannes seine galiläische Wirksamkeit begonnen habe, wird man dann unbedenklich annehmen, wenn man die übrigen Beziehungen des vierten Evangelisten auf Mc. in Betracht zieht.

Den Ausspruch Jesu, dass der Prophet in seiner Heimath keine Ehre finde, überliefert der vierte Evangelist (4, 44) übereinstimmend mit Mc. 6, 4 (vgl. Mt. 13, 57; Lc. 4, 24). Während er nach Mc. mit Bezug auf Nazareth gethan ist, lässt der vierte Evangelist ihn mit Bezug auf Judäa gethan sein. Nur bei dieser Beziehung ist der Ausspruch innerhalb des umgebenden Zusammenhanges verständlich, da er zur Begründung des Fortziehens Jesu nach Galiläa mitgetheilt wird (4, 43) und da ihm die Angabe folgt, dass Jesus in Galiläa bereitwillige Aufnahme gefunden habe (V. 45). Auf Grund der Kunde, dass Jesus doch nicht wirklich in Nazareth, sondern in Bethlehem geboren sei, schien es nothwendig, dem Ausspruche diese Beziehung auf Judäa zu geben, und unserem Evangelisten diente das Wort in dieser Beziehung zur Bestätigung des für ihn sehr wichtigen Gedankens, dass Jesus trotz der äusserlich anerkennenden Aufnahme, welche er auch in Judäa gefunden hatte, sich über die wahre Stellung der Judäer, die ihn nachmals tödteten, von vornherein ebenso wenig getäuscht habe, wie über die Gesinnung des Verräthers (vgl. 2, 23—25). Der Wortlaut des Ausspruches

ist nun bei unserem Evangelisten eigenthümlich bedingt durch Lc. und Mt. Während bei Mc. und Mt. die Unehre des Propheten in der Heimath als einzige Ausnahme von seinem übrigen Geehrtsein bezeichnet wird (οὐκ ἔστιν ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι), wird bei Lc. einfach die Nichtaufnahme in der Heimath bezeichnet, und ebenso heisst es beim vierten Evangelisten: προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. Während ferner Mc. und Mt. neben der πατρίς auch die οἰκία nennen, erwähnt Lc. gemeinsam mit unserem Evangelisten nur die πατρίς. Dagegen hat Lc. den Ausdruck: δεκτός ἐστιν, während der Ausdruck unseres Evangelisten: τιμὴν οὐκ ἔχει auf das ἄτιμος des Mc. und Mt. zurückgeht. Und nur mit Mt. stimmt überein der Ausdruck: ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι, während Mc. und Lc. statt dessen schreiben: ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ.

Directe Bekanntschaft mit den Logia scheint mir wieder die Erzählung von der Heilung des Sohnes des Königlichen in Kapharnaum (4, 46 ff.) vorauszusetzen. Denn wenn man die geflissentliche Hervorhebung am Schlusse, dies sei das zweite galiläische Wunder Jesu gewesen (V. 54), mit dem Umstande zusammenhält, dass in den Logia diese Geschichte gleich am Anfange, unmittelbar nach der Täuferrede und der Rede Jesu über die Gerechtigkeit, also als erste Wunderthat Jesu berichtet war, so kann man sich der Vermuthung schwer entziehen, dass der Evangelist eben mit Bezug auf diese Stellung der Geschichte in den Logia jene Schlussbemerkung gemacht hat, ganz in Analogie dazu, wie er die Bemerkung 3, 24 mit Bezug auf Mc. 1, 14 gemacht hat. Er war sich dessen bewusst, den Logiabericht wie den Marcusbericht durch Mittheilungen über das früheste Auftreten Jesu zu ergänzen. Eine indirecte Beziehung auf die Logia durch Vermittlung des Mt. oder Lc. anzunehmen genügt in diesem Falle deshalb nicht, weil weder bei Mt. (8, 5 ff.; vgl. 4, 23 f. u. 8, 2 ff.), noch bei Lc. (7, 2 ff.) diese Erzählung so als erster Wunderbericht gegeben ist, wie in den Logia. Die Pointe der Logiaerzählung ist übrigens durch den vierten Evangelisten wesentlich verändert worden. In beiden Darstellungen wird die Grösse eines Glaubens hervorgehoben, der sich auf das Wort Jesu bezieht; aber nach den Logia richtet sich der Glaube auf die Macht des Wortes Jesu, im Unterschiede von einem

Glauben, welcher nur dem praktischen Eingreifen Jesu bei persönlicher Anwesenheit Macht zutraut (Mt. 8, 8 f.), nach der Darstellung des vierten Evangeliums aber richtet er sich auf die Wahrheit des Wortes Jesu über seine wunderbare Herbeiführung der Heilung, im Unterschiede von einem Glauben, welcher das Anschauen der von Jesus ausgesprochenen Wunderthatsache zur Bedingung nimmt (4, 48 u. 50). Veranlasst ist die Auffassung des vierten Evangelisten aber gewiss dadurch, dass bei Mt. (8, 13), und zwar wahrscheinlich auf Grund der Logia, am Schlusse der Erzählung besonders ausgesprochen war, „in jener Stunde“ sei der Knabe geheilt worden. Dieses Zusammentreffen der Zeit der Heilung mit dem Aussprechen des bezüglichen Wortes Jesu betont unser Evangelist nachdrücklichst (V. 52 f.); es erschien ihm als Probe des wunderbaren Wissens Jesu, in welchem er ja vorzugsweise die göttliche Herrlichkeit Jesu bestehend dachte, und demgemäss nahm er an, dass die besondere Grösse des Glaubens jenes Königlichen gegenüber dem Worte Jesu sich darin gezeigt habe, dass er in Voraussetzung dieses wunderbaren Wissens Jesu seinem Worte vertraut habe, bevor er noch durch den Augenschein sich von der Wahrheit der zugesagten wunderbaren Heilung überzeugt hatte. Nur Mt., nicht Lc., hat jenes Schlusswort über die Heilung des Knaben „in jener Stunde“; nur mit Mt., im Unterschiede von Lc., stimmt der vierte Evangelist auch darin überein, dass er den Mann aus Kapharnaum selbst zu Jesus kommen, nicht aber durch Abgesandte mit ihm verhandeln lässt. Aber mit Lc. allein trifft er in der Angabe zusammen, der Knabe, um dessen Heilung es sich handelte, sei im Begriffe zu sterben gewesen (Lc. 7, 2: *ἤμελλεν τελευτᾶν*, Joh. 4, 47: *ἤμελλεν ἀποθνήσκειν*); schwerlich hat diese Angabe in den Logia gestanden.

In der folgenden Erzählung unseres Evangelisten von der Heilung des Kranken am Teiche Bethesda schliesst sich der Ausdruck des Heilungsbefehles Jesu und des dann eintretenden Heilungserfolges an die Schilderung des Mc. von der Heilung des Paralytischen an. Bei Mc. heisst es 2, 11 f.: *ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου· καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράββατον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων*, — an unserer Stelle 5, 8 f. aber: *ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου*

καὶ περιπάτει· καὶ ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος καὶ ἦρεν τὸν κράβ-βατον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει. Eine Vermittlung durch Mt. oder Lc. ist in diesem Falle deshalb ausgeschlossen, weil diesen beiden Evangelisten der charakteristische Ausdruck κράββατον fehlt.

Auf Mc. geht ferner zurück die Erzählung Joh. 6, 1 ff. von dem Wunder der Volksspeisung und des Seewandelns Jesu. Nur bei Mc., und nicht auch bei Mt. und Lc., wird angegeben, dass die Jünger auf die Aufforderung Jesu, den Volkshaufen zu essen zu geben, mit der Frage geantwortet hätten, ob sie für 200 Denare Brot kaufen sollten (6, 37). Wie man aus dieser Frage erschliessen kann, dass die Jünger etwa 200 Denare zu jenem Zwecke hätten aufbringen können, so lässt nun der vierte Evangelist noch bestimmter diese Summe als die allein den Jüngern zur Disposition stehende erscheinen, wenn er dem Philippus die Worte in den Mund legt: „für 200 Denare Brot reichen für sie nicht aus, dass Jeder ein wenig empfinge“ (V. 7)[1]. Nur mit Mc. (6, 40) stimmt der vierte Evangelist auch in dem Ausdrucke ἀναπίπτειν zur Bezeichnung der Lagerung der Volksmenge zusammen. Freilich ist sonst das Detail des Marcusberichtes in sehr wesentlichen Zügen verändert worden. Während bei Mc. den Anlass zu der Wunderthat Jesu eine Nothlage giebt, die durch das lange Hören der Volksmenge auf seine Verkündigung herbeigeführt ist (V. 34 f.), berichtet das vierte Evangelium weder, dass Jesus lange gepredigt hatte, noch dass man sich in wüster Gegend und in vorgerückter Tageszeit befand, sondern lässt Jesum gleich, als er die Volksmenge herankommen sieht, die einleitenden Schritte zur Ausführung des Wunders thun. Während bei Mc. das Thun Jesu darauf abzweckt, die Jünger bei Vollziehung der Aufgabe, die er ihnen aufgetragen hat und die sie nicht vollziehen zu können meinten (V. 37), zu unterstützen, so dass deshalb auch die ganze Austheilung der Speise durch die Hände der Jünger geschieht (V. 41), ist im vierten Evangelium von einer Aufforderung an die Jünger, für die Menge zu sorgen, und demgemäss von einer Vertheilung der Speise durch die Jünger keine Rede (V. 11). Während bei Mc. die Menschen soviel Brot erhalten, wie Jesus

[1]) Vgl. Weizsäcker, Untersuchungen u. s. w. S. 290.

ihnen zuertheilt, und hiervon gesättigt werden (6, 41 f.), erhalten sie nach dem vierten Evangelium soviel, wie sie ihrerseits wünschen (V. 11). Während endlich Mc. von einem Bekanntwerden des wunderbaren Charakters der Speisung bei der gespeisten Volksmenge nichts andeutet, schildert der vierte Evangelist den Eindruck, den das Anschauen der Wunderthat auf die Menschen gemacht habe (V. 14). — In der Geschichte von dem Wandeln Jesu auf dem Wasser berührt sich der vierte Evangelist in mehreren Ausdrücken (V. 16. 19. 20) mit der Darstellung des Mc., bezw. der dem Mc. folgenden des Mt.

Für die Geschichte von der Salbung Jesu in Bethanien, 12, 1—8, auf welche vorbereitend schon 11, 1 f. hingewiesen wird, ist die Grundlage in der Erzählung Mc. 14, 3—9 gegeben, welche Mt. in 26, 6—13 reproducirt hat. Direct auf den Marcustext geht zurück die Bezeichnung der Salbe als *μύρον νάρδου πιστικῆς* (V. 3, vgl. Mc. 14, 3; Mt. 26, 7 hat blos *μύρον*), ferner die Angabe, dass die Salbe für 300 Denare hätte verkauft werden können (V. 5, vgl. Mc. 14, 5), wo Mt. allgemeiner sagt, dass sie theuer (*πολλοῦ*) verkauft werden könnte (26, 9), endlich das Wort Jesu *ἄφες αὐτήν* (V. 7, vgl. Mc. 14, 6), welches bei Mt. fehlt. Aber während Mc. der Salbe noch das Attribut *πολυτελής* beilegt (V. 3), bezeichnet sie der vierte Evangelist (12, 3) übereinstimmend mit Mt. (26, 7) als *πολύτιμος;* wie Mt. die Angabe des Mc. (14, 4), dass „Einige“ über das Verfahren der Frau unwillig geworden seien, in die Mittheilung umgesetzt hat, dass die Jünger Jesu die unwillige Aeusserung gethan hätten (26, 8), so legt der vierte Evangelist speciell „einem von den Jüngern“, nämlich dem Judas, die tadelnden Worte in den Mund; und in Ueberstimmung mit Mt. (26, 11) lässt er in der Mitte der Aussage V. 8 die von Mc. (14, 7) überlieferten Worte: *καὶ ὅταν θέλετε δύνασθε εὐ ποιῆσαι* fort. — Unsere Geschichte zeigt aber auch Beziehungen zu den Logia. Mc. und Mt. geben den Namen der salbenden Frau nicht an, sondern erwähnen nur, dass der Vorgang in Bethanien im Hause Simons des Aussätzigen stattgefunden habe. Unser Evangelist aber nennt die Frau Maria, und identificirt sie mit der Schwester der Martha, von welcher in einem Stücke der Logia (§ 10) erzählt wird; in der Bezeichnung des Wohnortes dieser Maria als *κώμη* (11, 1) und

in der Angabe, dass Martha die Dienstleistung versehen habe (12, 2), liegen kleine Reminiscenzen an jene Logiaerzählung, bezw. an ihre Reproduction bei Lc. (10, 38 u. 40). Ferner berichten Mc. und Mt., dass die Frau das Haupt Jesu gesalbt habe; der vierte Evangelist aber erzählt, dass Maria die Füsse Jesu gesalbt und mit ihren Haaren getrocknet habe (11, 2; 12, 3). Diese Aenderung ist offenbar beeinflusst durch Reminiscenz an die Erzählung der Logia von der Sünderin, welche die Füsse Jesu mit Thränen benetzte und mit ihren Haaren trocknete (§ 5. Lc. 7, 38). Indem unser Evangelist diese Logiaerzählung mit der Marcuserzählung von der Salbung in Bethanien combinirte, ist er dem Vorgange des Lc. gefolgt, der in seine Reproduction der Logiaerzählung auch Reminiscenzen aus der Marcuserzählung, speciell die Angabe, dass die Frau Salbe verwendet habe, eingeflochten hat (vgl. zu Log. § 5).

In der Geschichte von dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem (12, 12 ff.) stimmt der erste Theil des Zurufes der Menge: *ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* (V. 13) überein mit Mc. 11, 9 u. Mt. 21, 9; der zweite Theil: *καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* ist ähnlich der Fortsetzung des Zurufes bei Mc. V. 10: *εὐλογημένη ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ*, aber auch dem Texte des Lc. (19, 38): *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος, ὁ βασιλεύς, ἐν ὀνόματι κυρίου*. In der ausdrücklichen Hervorhebung, dass das Reiten Jesu auf dem Esel eine Erfüllung des Weissagungswortes Sach. 9, 9 gewesen sei, trifft unser Evangelist (V. 14 f.) nur mit Mt. (21, 4 f.) zusammen.

Die Aeusserung Jesu beim letzten Mahle über den Verräther in seinem Jüngerkreise: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με* (13, 21) stimmt, abgesehen von der Verdoppelung des *ἀμήν*, genau überein mit Mc. 14, 18 u. Mt. 26, 21. Die weiteren Worte Jesu aber sind eigenthümlich modificirt. Nach Mc., welchem Mt. folgt, giebt Jesus auf die Fragen der einzelnen Jünger: „ich bin es doch nicht?“ nur die Antwort: „einer von den Zwölfen, der mit mir in die Schüssel taucht“ (V. 20). Hierdurch ist, da alle Tischgenossen aus der gemeinsamen Schüssel essen, kein einzelner aus der Zahl der Zwölfe kenntlich gemacht, sondern ist nur die frühere Aussage (V. 18), dass einer der jetzt mit ihm essenden Jünger der Verräther sein werde, in anderer

Form wiederholt. Im vierten Evangelium aber wird erzählt, dass Jesus auf die Frage seines geliebten Jüngers geantwortet habe: „der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde“, und dass er dann den Bissen eingetaucht und dem Judas Ischariot gegeben habe. Hier ist also die Person des Verräthers bestimmt bezeichnet (V. 26). Für diese Auffassung des Vorganges hat der vierte Evangelist aber schon einen Vorgänger in Mt.; denn dieser hat zu der Marcusdarstellung die Angabe hinzugefügt, dass Judas gesagt habe: „ich bin es doch nicht, Rabbi?“, worauf Jesus geantwortet habe: „du hast es gesagt“ (26, 25). — Ueber das Verhältniss des Wortes 13, 38 zu Lc. 22, 34 u. Mc. 14, 30 (vgl. Mt. 26, 34) und des Wortes 14, 31 zu Mc. 14, 42 habe ich mich früher (S. 280 f.) schon geäussert.

Auch in der Leidensgeschichte zeigen sich mehrere Spuren des Einflusses unserer drei anderen Evangelien. In der Erzählung, dass bei der Gefangennahme Jesu einer der Jünger einem Knechte des Hohenpriesters mit dem Schwerte das Ohr abgeschlagen habe, hat der vierte Evangelist (18, 10 f.) nur mit Mc. (14, 47) gemeinsam die Ausdrücke *ἔπαισεν* und *ὠτάριον*, nur mit Lc. (22, 50) die Angabe, es sei das rechte Ohr gewesen, und nur mit Mt. (26, 52) die Aufforderung Jesu an den Jünger, das Schwert in die Scheide zu stecken. — In der Geschichte von der Verläugnung des Petrus stimmt er nur mit Mc. (14, 54 u. 67) darin überein, dass er angiebt, Petrus habe *θερμαινόμενος* dagestanden (18, 18 u. 25), und dass er bei einer der drei Verläugnungen nicht die Worte des Petrus anführt, sondern blos sagt: *πάλιν ἠρνήσατο* (18, 27 vgl. Mc. 14, 70); nur mit Lc. (22, 58) aber hat er gemeinsam die Antwort des Petrus: *οὐκ εἰμί* (18, 17 u. 25), nur mit Mt. (26, 74) endlich den Wortlaut: *καὶ εὐθέως ἀλέκτωρ ἐφώνησεν* (18, 27). — Weiterhin trifft er nur mit Mc. (14, 65) zusammen in dem Ausdrucke *ῥάπισμα* (18, 22); mit Mc. (15, 2), Mt. (27, 11) u. Lc. (23, 3) in der Frage des Pilatus: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (18, 33); nur mit Lc. (23, 4) in den die Unschuld Jesu anerkennenden Worten des Pilatus (18, 38; vgl. 19, 4 u. 6); nur mit Mc. (15, 9) in den Worten des Pilatus: *βούλεσθε* (bei Mc.: *θέλετε*) *ὑμῖν ἀπολύσω τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων* (18, 39). — Mit der Erzählung des

Lc. (24, 36 ff.) von der Erscheinung des Auferstandenen im Kreise seiner Jünger steht in naher Verwandtschaft die Erzählung Joh. 20, 19 f.

Wenn man angesichts dieser grossen Reihe von Berührungen unseres vierten Evangelisten mit Mc. und den Logia, mit Mt. und Lc., dem Zweifel, dass er mit der früheren Evangelienliteratur bekannt gewesen ist, keinen Raum geben kann, so fordert doch die eigenthümliche Art der Verwerthung dieser früheren Literatur eine besondere Erklärung. Es handelt sich fast durchgehends um die Aufnahme einzelner Ausdrücke und Wendungen von nebensächlicher Bedeutung, während daneben in Hauptpunkten der Erzählung erhebliche Veränderungen vorgenommen sind; namentlich aber fällt der schnelle Uebergang auf, der oft von der Anknüpfung an die eine der früheren Schriften zur Anknüpfung an eine andere gemacht wird, und zwar in Kleinigkeiten des Ausdrucks, ohne dass sich ein bestimmtes Motiv solcher Abwechslung erkennen liesse.

Wir müssen dieses Verfahren des vierten Evangelisten daraus erklären, dass er die früheren evangelischen Schriften nach der Erinnerung, nicht aber nach schriftlichen Exemplaren, welche ihm bei seiner eigenen Arbeit vorlagen, benutzt hat. Durch früheres Lesen oder durch Vorlesen Anderer hat er von diesen Schriften Kenntniss gehabt, und als er nun in seinem eigenen Werke, dem besonderen Zwecke desselben entsprechend, einzelne solche Aussprüche und geschichtliche Ereignisse mittheilen wollte, über welche schon die frühere evangelische Literatur berichtet hatte, z. B. das Zeugniss des Täufers, die Erzählungen vom Hauptmann zu Kapharnaum, von der wunderbaren Speisung, von der Salbung in Bethanien, die Leidensgeschichte, hat er nicht erst nachgeschlagen, wie die früheren Schriften hierüber berichtet hatten, sondern hat er diejenige Vorstellung von diesen Aussprüchen oder Ereignissen verwerthet, welche er selbst auf Grund der Lectüre jener Schriften gewonnen hatte und zu welcher die eine dieser Schriften den einen, die andere einen anderen Zug beigetragen hatte, in welcher aber auch manche Züge der ursprünglichen Ueberlieferung verloren gegangen oder nur entstellt aufbewahrt waren.

Der Vergleich mit der synoptischen Literatur zeigt uns zu-

gleich, dass die eigenthümlichen geschichtlichen Anschauungen des vierten Evangelisten über das messianische Wirken und die messianische Anerkennung Jesu, welche wir wegen ihrer Differenz von dem Berichte des Mc. und der Logia als unglaubwürdig beurtheilen müssen, doch nicht eigene freie Erfindungen dieses Evangelisten sind, den wir deshalb als bewussten Geschichtsfälscher zu betrachten hätten, sondern vielmehr Producte eines Umbildungsprocesses der geschichtlichen Auffassung Jesu, dessen frühere Stadien schon durch unser erstes und drittes Evangelium repräsentirt sind. Wie der vierte Evangelist im Gegensatze zu der Darstellung des Mc. und der Logia die Vorstellung ausführt, dass der Täufer schon mit der Messianität Jesu bekannt gewesen sei, so kommt diese Vorstellung auch bei Mt. in seinem Zusatze zur Geschichte von der Taufe Jesu (3, 14 f.) zum Ausdrucke, und ebenso bei Lc. in seiner Vorgeschichte (Cap. 1) und in seinen Mittheilungen über die Johannesjünger (Act. 18, 25). Wie der vierte Evangelist die wunderbare Erscheinung bei der Taufe Jesu von dem Täufer wahrgenommen, und zwar für ihn speciell als Erkennungszeichen des Messias bestimmt gewesen sein lässt, so hat auch Mt. schon die himmlischen Worte bei der Taufe nicht mehr als Anrede an Jesus (Mc. 1, 11), sondern als Aussage über Jesus wiedergegeben (3, 17), und so berichtet Lc. nicht mehr, dass Jesus das Herabkommen des Geistes gesehen habe (Mc. 1, 10), sondern nur, dass dieses Herabkommen eingetreten sei (3, 21 f.). Wie der vierte Evangelist darstellt, dass Jesus schon von Anfang seines Auftretens an sowohl von seinen Jüngern als auch von weiteren Kreisen der Bevölkerung als Messias anerkannt worden sei, so lässt auch Mt. dem Jüngerbekenntnisse, welches er 16, 13 ff. nach Mc. reproducirt, vielfache Anerkennungen der Messianität Jesu durch seine Jünger und durch Andere bereits vorangehen (9, 27; 12, 23; 14, 33; 15, 22). Wie der vierte Evangelist Jesum seine wunderbaren Thaten in voller Oeffentlichkeit vollziehen lässt und in ihnen das Hauptmittel sieht, durch welches Jesus seine messianische Selbstbezeugung geübt hat, so verrathen auch Mt. und Lc. kein Verständniss mehr für die durch Mc. bezeugte Zurückhaltung Jesu mit seinen Wunderthaten, sondern berichten von öffentlichen Massenwundern Jesu (z. B.

Mt. 15, 29—31; 21, 14; Lc. 7, 11—17 u. 21), und die erste Anerkennung der Messianität Jesu durch die Jünger lässt auch Mt. durch das Anschauen einer wunderbaren Machtbewährung Jesu gegenüber der Natur begründet sein (14, 33). Also in allen diesen Beziehungen hat der vierte Evangelist nicht selbst eine neue Geschichtsumbildung vorgenommen, sondern ist er einer schon traditionell gewordenen geschichtlichen Auffassung gefolgt.

Aus der gewonnenen Erkenntniss des Verhältnisses, in welchem der geschichtliche Bericht des vierten Evangelisten zu unserer synoptischen Evangelienliteratur steht, können wir nun unseren Schluss ziehen zur Bestimmung der Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums. Dasselbe kann erst entstanden sein, nachdem unsere drei anderen Evangelien nicht nur fertig gestellt waren, sondern auch schon in Verbindung mit einander bekannt waren und gebraucht wurden, trotzdem sie doch ursprünglich gewiss für verschiedene, auch räumlich getrennte Leserkreise bestimmt waren. Wir dürfen also den zeitlichen Abstand von der Abfassung jener Schriften nicht ganz gering annehmen: früher als gegen Schluss des ersten christlichen Jahrhunderts kann das vierte Evangelium nicht wohl entstanden sein.

Und jetzt fragen wir endlich noch nach dem Zwecke, welchen der vierte Evangelist bei seiner Bearbeitung der johanneïschen Quelle im Auge gehabt hat.

Sein nächster Zweck war ohne Zweifel, das Verständniss und den praktischen Gebrauch der apostolischen Quellenschrift dadurch zu fördern, dass er einerseits den in ihr mitgetheilten Reden Jesu eine vollere geschichtliche Umrahmung gab, ebenso wie es Mt. und Lc. mit den Logia gethan hatten, und andererseits zu einzelnen Aussprüchen in diesen Reden erklärende oder ergänzende Zusätze machte (z. B. 2, 21; 5, 28 f.; 6, 62; 7, 39; 12, 33 u. 47 b). Für die Herstellung jener geschichtlichen Umrahmung verwerthete er zuerst die Andeutungen geschichtlicher Umstände und Thatsachen, welche er in dem Inhalte der Redestücke selbst zu finden glaubte, z. B. wenn er aus dem Ausspruche des samaritanischen Weibes: „Herr, ich sehe, dass du ein Prophet bist“ (4, 19) schloss, dass Jesus diesem Weibe eine besondere Probe seines übernatürlichen Wissens gegeben habe, oder wenn er aus den Worten Jesu: „wenn ihr in meiner

Verkündigung bleibet, so seid ihr wahrhaft meine Jünger“ (8, 31 b) folgerte, dass viele von den Zuhörern damals an Jesus gläubig geworden seien. Viel Material zur Ausführung dieser geschichtlichen Beziehungen boten ihm dann aber seine sonstigen Kenntnisse der Geschichte Jesu, die er theils aus den mündlichen Mittheilungen des Apostels Johannes, theils aus der schon vorhandenen evangelischen Literatur geschöpft hatte. Die Freiheit, welche er bei diesem Verfahren, bei der Ausführung der in der Quelle gefundenen Andeutungen, bei der Ergänzung passender Situationen, bei der Erklärung einzelner bedeutsamer Worte, angewandt hat, ist keine grössere, als sie auch von Mt. und Lc. bei ihrer Bearbeitung des Marcusevangeliums und der Logia angewandt ist. Wenn der vierte Evangelist das Wort Jesu: „brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen will ich ihn aufrichten“ (2, 19) wegen der „drei Tage“ auf die Auferstehung Jesu deutet, so ist diese Deutung hinsichtlich ihrer Veranlassung und Art ganz gleich derjenigen, welche Mt. dem in den Logia überlieferten Ausspruche Jesu vom Jonazeichen gegeben hat (12, 39 f.; vgl. zu Log. §. 12 d). Wenn der vierte Evangelist aus dem Worte des samaritanischen Weibes 4, 19 schliesst, dass Jesus eine Probe seines übernatürlichen Wissens gegeben habe, oder aus dem Worte Jesu an seine Jünger 4, 35, dass Jesus damals in Samarien einen grossen Erfolg gehabt habe, so ist diese Ergänzung nicht willkürlicher, als die des Lc., welcher aus der Antwort Jesu auf die Täuferbotschaft schliesst, dass Jesus in jener Stunde Viele von ihren Krankheiten und Plagen und bösen Geistern geheilt und vielen Blinden das Gesicht geschenkt habe (7, 21; vgl. zu Log. § 4 a). Wenn der vierte Evangelist den ihm in der Quelle überlieferten Bericht von einer Arbeit, welche Jesus am Sabbath an einem Kranken vorgenommen habe, verändert hat in die Erzählung von einer wunderbaren Heilung Jesu am Sabbath (5, 1 ff., vgl. S. 266 f.), so hat er die Berechtigung hierzu aus der gleichen Vorstellung von der Art des regelmässigen Krankenheilens Jesu entnommen, die den Lc. zu einer analogen Veränderung einer in den Logia überlieferten Erzählung vom Sabbathsheilen Jesu veranlasst hat (13, 10 ff.; vgl. zu Log. § 19). Wenn der vierte Evangelist für die Rede Jesu, welche vom Geniessen seines Fleisches und Blutes als des

rechten Himmelsbrotes handelt, die passende geschichtliche Vorbereitung in dem durch die synoptischen Evangelien überlieferten Speisungswunder Jesu findet (Cap. 6), so ist sein Verfahren kein anderes als das des Mt., welcher regelmässig die aus der Logiaquelle entnommenen Redestücke an passend erscheinende Stücke des Marcusevangeliums angefügt hat, oder als das des Lc., welcher die von einem Gastmahle handelnden Parabeln 14, 7—11 u. 15—24 in eine Gastmahlsituation verlegt hat (vgl. zu Log. § 20 d u. 23). Wenn der vierte Evangelist solche Aussprüche Jesu, welche sich auf das schon gegenwärtige ewige Leben und das schon gegenwärtige Gericht, welches Jesus bringt, beziehen, durch Zusätze ergänzt hat, welche die Beziehung auf die zukünftige Auferweckung und das zukünftige Gericht deutlich hervorheben sollen (5, 28 f; 6, 39. 40. 44. 54), so ist das Princip dieser erläuternden Ergänzungen identisch mit dem Princip, nach welchem Mt. solchen Parabeln, welche sich auf das Gottesreich im Allgemeinen beziehen, deutende Zusätze hinzugefügt hat, durch welche die Beziehung auf das Heil und das Gericht bei der Parusie angezeigt wird (13, 39—43 u. 49 f.; 25, 21. 23. 30; vgl. zu Log. § 44; 26 b.). Der vierte Evangelist hat also nur die in seiner Zeit übliche, den Anschauungen seiner christlichen Zeitgenossen entsprechende Art der Interpretation evangelischer Quellenchriften angewandt.

Wir können jedoch aus dem genannten Zwecke allein die Arbeit des vierten Evangelisten nicht vollständig erklären. Eine Reihe grösserer geschichtlicher Ausführungen und kleinerer Zusätze steht zu dem Zwecke der Verständlichmachung des Inhaltes der johanneischen Quelle in keiner deutlichen Beziehung. Am Schlusse seines Werkes bemerkt der Evangelist, er habe von den vielen Wundern Jesu die im Vorangehenden dargestellten aufgezeichnet, damit die Leser glaubten, Jesus sei der Messias, der Sohn Gottes, und damit sie durch den Glauben Leben hätten in seinem Namen (20, 30 f.). Der hier angegebene Zweck, den Glauben an die Messianität Jesu zu begründen, ist für den Evangelisten gewiss der leitende und letzte gewesen, welchem seine Absicht auf erläuternde Wiedergabe der johanneischen Quelle untergeordnet war. In dieser Quellenschrift allein fand er die Begründung des Glaubens an die Messianität Jesu

nicht in der Art und Weise und in der Vollständigkeit gegeben, wie es ihm wünschenswerth erschien; deshalb fügte er der Reproduction der Quellenschrift die Erzählung solcher Thatsachen hinzu, welche ihm für die Begründung dieses Glaubens vorzugsweise entscheidend erschienen. Unter diesem Gesichtspunkte hat er zuerst seine Darstellung des Zeugnisses des Täufers über die Messianität Jesu gegeben: der Täufer ist zu dem Zwecke von Gott gesandt, um den Messias zu bezeugen; Gott selbst hat durch ein wunderbares, vorher angegebenes Zeichen die Person des Messias dem Täufer kenntlich gemacht; der Täufer hat dann seinerseits durch unzweideutige Aussagen Jesum als den ihm von Gott kund gemachten Messias bezeugt. Unter demselben Gesichtspunkte hat er ferner über einzelne wunderbare Proben des übernatürlichen Wissens und der übernatürlichen Macht Jesu berichtet, mit dem besonderen Hinweise darauf, wie diese Erweisungen Jesu bei den ursprünglichen Zeugen unmittelbar den Glauben an seine Messianität hervorgerufen haben. Unter diesem Gesichtspunkte hat er endlich die Gedanken und Verhandlungen der Gegner Jesu charakterisirt: nicht etwa, weil diese Gegner keinen genügenden Eindruck von den Wunderthaten Jesu gehabt hätten, sind sie ungläubig geblieben, sondern trotzdem ihnen diese Wunderthaten mit unausweichbarer Deutlichkeit zum Bewusstsein gebracht waren, haben sie Jesum zu vernichten gesucht, um den Verlegenheiten zu entgehen, in die sie gerade durch diese auch von ihnen als wirklich anerkannten Wunder gebracht wurden (7, 31 f. 45 ff.; 9, 8—34; 11, 46—48; 12, 19. 37—43).

Bei der Ausführung seines Hauptzweckes, den Glauben an die Messianität Jesu zu begründen, scheint der vierte Evangelist aber noch besonders durch eine doppelte gegensätzliche Rücksichtnahme auf fremde Anschauungen und Einwendungen bestimmt gewesen zu sein.

Zuerst muss wegen der eigenthümlichen Art, in welcher er vom Täufer redet, die schon oft aufgestellte Annahme für sehr wahrscheinlich gelten, dass er speciell auf solche Jünger des Täufers, wie sie nach dem Berichte der Apostelgeschichte gerade in Ephesus vorhanden waren (18, 25; 19, 1 ff.), Rücksicht genommen hat, um für sie darzulegen, die rechte Be-

achtung und Befolgung der Lehre des Täufers bestehe darin, dass man aufhöre, in ihm einen Propheten von messianischer Bedeutung zu sehen, und vielmehr an Jesum als den Messias glaube. Nicht daraus allein, dass der Evangelist überhaupt ausführlich auf das Zeugniss des Täufers über die Messianität Jesu hinweist, ist diese gegensätzliche Beziehung auf Johannesjünger zu erschliessen, sondern besonders daraus, dass er mit so grosser Geflissentlichkeit hervorhebt, dem Täufer komme abgesehen von der Bedeutung, der Zeuge für die Messianität Jesu zu sein, garkeine weitere, selbständige Bedeutung zu. Hätte der Evangelist ohne Rücksichtnahme auf Johannesjünger nur darstellen wollen, wie die Messianität Jesu durch das Zeugniss des Täufers in wichtiger Weise beglaubigt werde, so hätte es im Interesse seiner Darstellung gelegen, die prophetische Bedeutung des Täufers positiv, und zwar möglichst hoch zu bezeichnen; dass er sich dagegen immer interessirt zeigt, auch negativ hervorzuheben, welche Bedeutung der Täufer nicht habe, erklärt sich nur daraus, dass er einer bestimmten Ueberschätzung der Bedeutung des Täufers entgegenwirken wollte. So bezeichnet er gleich in der ersten Einschaltung im Prologe 1, 6—8 die Bedeutung des Täufers positiv und negativ: „es trat ein Mensch auf, gesandt von Gott, sein Name war Johannes; der kam zum Zeugnisse, um zu zeugen über das Licht, damit Alle durch ihn gläubig würden; nicht war jener das Licht, sondern er sollte zeugen über das Licht.“ Ebenso schildert er weiter, wie der Täufer der jerusalemitischen Gesandtschaft gegenüber nicht nur das Prädicat des Messias, sondern auch das des Elias und des Propheten abgelehnt habe (1, 19 ff.), und wie er später, nach dem Auftreten Jesu, die Berechtigung und Nothwendigkeit der Thatsache anerkannt habe, dass er selbst jetzt seine Jünger verliere und mit seiner Wirksamkeit verschwinde, weil er als aus der Erde stammend auch nur eine Verkündigung irdischer Art geben könne, im Unterschiede vom Messias, der aus dem Himmel stamme, und demgemäss die himmlischen Dinge bezeuge (3, 28—32). Sehr charakteristisch ist auch die Bezugnahme auf den Täufer am Schlusse von Cap. 10, wo erzählt wird, dass als Jesus an dem Ort verweilte, wo früher Johannes getauft hatte, Viele zu ihm gekommen seien und gesagt hätten: „Johannes zwar

that kein Wunder, aber alles, was Johannes über diesen sagte, war wahr" (V. 40 f.). Dass Johannes kein Wunder gethan hat, wird hier offenbar nicht hervorgehoben, um den Gedanken auszudrücken, dass eigentlich die Aussage des Täufers keinen Glauben verdient habe, weil sie nicht von Wundern begleitet war, sondern nur, um neben der Aussage, welche eine Anerkennung der prophetischen Qualität des Täufers ausdrückt, auch die Schranke seiner Bedeutung im Vergleiche mit Jesus zu betonen. Dadurch, dass der Evangelist die Partikel *μέν* an *Ἰωάννης* und nicht an *σημεῖον* anschliesst, deutet er an, dass er eigentlich in doppelter Beziehung die Stellung des Täufers zu Jesus bezeichnen will: in der einen Beziehung, dass der Täufer keine Wunder gethan hat, während Jesus Wunder gethan hat, und in der anderen Beziehung, dass der Täufer hohe Aussagen über Jesus gemacht hat, welche in dem Auftreten Jesu sich als wahr erwiesen haben.

Zweitens aber scheint der vierte Evangelist sein Absehen besonders darauf gerichtet zu haben, den Einwendungen zu begegnen, welche von der Thatsache aus, dass Jesus von einem seiner Jünger verrathen und von seinen Feinden überwältigt worden ist, gegen den Glauben an seine Messianität erhoben werden konnten. Wenn doch, wie der Evangelist annahm, messianische, göttliche Herrlichkeit sich wesentlich in Allwissenheit und Allmacht bewähren muss, steht es dann nicht zur Messianität Jesu in entscheidendem Widerspruche, dass Jesus den Menschen, der ihn später verrathen hat, selbst in seinen vertrauten Jüngerkreis aufgenommen hat, und ebenso, dass die Feinde Jesu überhaupt Macht über ihn gewinnen konnten? Diesen doppelten Widerspruch hat der Evangelist durch eine Reihe kleiner Bemerkungen in seinem Berichte zu entfernen gesucht. Er hebt einerseits wiederholt hervor, dass Jesus sich hinsichtlich des Verräthers in seinem Jüngerkreise keineswegs getäuscht habe, sondern denselben von vornherein klar durchschaut habe: 6, 64b u. 70 f.; 13, 11 u. 18 f., und er schildert, wie Jesus beim letzten Mahle nicht nur bestimmt den übrigen Jüngern den Judas als den Verräther kenntlich gemacht habe (13, 21—26), sondern auch seinerseits durch seine Darreichung des Bissens an Judas und durch sein Aufforderungswort an ihn

das Signal zur Ausführung des Verrathes gegeben habe (V. 27), also durchaus nicht irgendwie durch den Verrath überrascht worden sei. In ganz analoger Weise betont der Evangelist, dass sich Jesus hinsichtlich der Jerusalemiten, bei denen er getödtet wurde, nicht getäuscht habe: er habe gleich anfangs, als viele Jerusalemiten an ihn gläubig wurden, denselben doch seinerseits kein Vertrauen geschenkt, weil er gewusst habe, was im Menschen war (2, 23—25), und er habe die Verlegung des Schauplatzes seiner Wirksamkeit von Judäa nach Galiläa schon damals, als er doch bisher nur Anerkennung in Jerusalem und Judäa gefunden hatte, durch den Ausspruch motivirt, dass ein Prophet in seiner Heimath (also er selbst, Jesus, in seinem Geburtslande Judäa) keine Ehre finde (4, 44 f.). Andererseits hebt der Evangelist durch wiederholte Zusätze hervor, dass Jesus keineswegs der grösseren Macht seiner Gegner unterlegen sei, dass vielmehr die mörderischen Absichten seiner Feinde absolut wirkungslos gewesen seien, solange der Zeitpunkt, den er selbst sich für das Leiden bestimmt hatte, noch nicht eingetreten war (7, 30. 44; 8, 20b; 10, 39), und dass endlich, als dieser Zeitpunkt gekommen war, sich die ausgesandten Häscher doch vollständig ohnmächtig ihm gegenüber erwiesen hätten, bis er sich ganz freiwillig in ihre Macht gegeben habe (18, 4—8). So sind also die Widersprüche, welche gegen die Allwissenheit und Allmacht und eben dadurch gegen die Messianität Jesu erhoben werden zu können schienen, als hinfällig dargestellt. Jesus ist nicht unvermutheten Plänen und überlegener Gewalt seiner Feinde widerwillig erlegen, sondern er hat in völlig freier Selbstbestimmung das nach göttlichem Rathschlusse für sein Erlösungswerk nothwendige Leiden (18, 11; vgl. 11, 50—52) auf sich genommen.

Wenn wir so aus dem Inhalte des vierten Evangeliums auf die Zwecke zurückschliessen, welche der Evangelist bei seiner Bearbeitung der johanneischen Quelle im Auge gehabt hat, so müssen wir es doch dahingestellt sein lassen, wieweit der Evangelist in der Aufstellung dieser Zwecke und in der Art ihrer Ausführung original gewesen ist. Es ist wohl möglich, dass schon vor Abfassung unseres Evangeliums die johanneische Quelle im Jünger- und Gemeindekreise des Johannes Gegenstand

mündlicher Interpretationen gewesen war, und es ist nicht zu bezweifeln, dass die Fragen, wie sich der Täufer zu Jesus verhalten habe und wie andererseits der Verrath Jesu durch einen der Zwölfe und seine Ueberwältigung durch die Gegner sich mit seiner Allwissenheit und Allmacht reimen liessen, viel verhandelte Probleme in den christlichen Kreisen Kleinasiens waren. In mannigfacher Weise kann also unserem Evangelisten schon vorgearbeitet gewesen sein und in vielen Parthieen, durch welche er seine Hauptquelle zu erläutern und zu bereichern gesucht hat, hat er vielleicht nur schriftlich fixirt, was vorher schon als gültiger Zusatz zur Quelle anerkannt war. Aber verhalte es sich hiermit, wie es wolle: in jedem Falle, auch wenn wir unseren Evangelisten als den Ersten und Einzigen betrachten, welcher sich mit der Bearbeitung jener Quelle befasst hat, müssen wir anerkennen, dass er bei dieser Bearbeitung doch nur der Vertreter solcher Interessen und Anschauungen gewesen ist, wie sie in der Christenheit seiner Zeit herrschend waren. Dafür sind unser erstes und drittes Evangelium in ihrem Verhältnisse zum Marcusevangelium und zu den Logia die entscheidenden Beweise. Davon also, dass der vierte Evangelist eine bewusste Erdichtung und Fälschung der Geschichte vorgenommen hätte, kann keine Rede sein. Was uns Gegenwärtigen als freier Zusatz und willkürliche Veränderung erscheint, ist dem Evangelisten und seinen Zeitgenossen nur als nothwendige und eben deshalb richtige Ergänzung und Erklärung erschienen.

Dass die im vierten Evangelium gegebene Bearbeitung der johanneischen Quelle schnell die Quellenschrift selbst aus dem Gebrauche und Gedächtnisse verdrängt hat, ist nicht wunderbarer, als dass die Logia des Apostels Matthäus verloren gegangen sind, nachdem sie in unserem ersten und dritten Evangelium bearbeitet waren. Man hatte eben nicht das Bewusstsein die apostolische Schrift zu Gunsten einer nichtapostolischen preiszugeben, sondern nur die Gewissheit, die apostolische Schrift in einer solchen Gestalt zu bewahren, welche ihre Bedeutung zur vollen Geltung kommen liess und ihrem praktischen Gebrauche förderlich war. Auch der Verfasser des Anhangscapitels zum vierten Evangelium hat, wenn ihm die Thatsache, dass dieses Evangelium nicht direct das johanneische Original, son-

dern eine Bearbeitung desselben durch eine fremde Hand war, bekannt war, doch gewiss nicht in täuschender Absicht den Apostel Johannes als denjenigen bezeichnet, der „dieses“ bezeugt und geschrieben hat (21, 24); denn das Evangelium schloss die johanneische Schrift in sich ein. Wir jetzt haben die Pflicht, die Verschiedenheit des Evangeliums von der apostolischen Schrift hervorzuheben und dann, wenn es gilt, ein möglichst treues geschichtliches Bild von der Wirksamkeit und Lehre Jesu zu gewinnen, nur auf die apostolische Quelle, soweit sie uns erkennbar ist, und nicht auf die Zusätze des Evangelisten zurückzugreifen. Wenn wir aber dem Evangelisten wohl zürnen möchten, dass er der johanneischen Schrift eine Bearbeitung gegeben hat, welche wir nicht als eine eigentlich adäquate anerkennen können, so müssen wir andererseits auch bedenken, dass ohne diese Bearbeitung die apostolische Schrift vielleicht überhaupt keine weitere Verbreitung hätte finden können, weil ihr der gehörige Erzählungsstoff und die populäre Art gefehlt hätten, um neben den übrigen evangelischen Schriften zur Belehrung der Gemeinden über das Leben des Herrn geeignet zu erscheinen. Und deshalb müssen es wir unserem Evangelisten wohl vielmehr danken, dass er durch seine Bearbeitung die Bewahrung der johanneischen Quelle sicher gestellt hat und dass er bei dieser Bearbeitung trotz aller Freiheit doch auch eine so grosse Pietät gegenüber dem Inhalte der Quelle beobachtet hat, dass es uns jetzt noch ganz wohl möglich ist, mit annähernder Sicherheit die Bestandtheile der Quelle aus dem Evangelium wieder auszuscheiden.

Anhang.

Die ausserhalb der Evangelien überlieferten Aussprüche Jesu.

Nur sehr wenige Aussprüche Jesu sind uns ausserhalb der Evangelien so überliefert, dass wir sie als authentisch hinzunehmen berechtigt sind.

Es sind zuerst einige von Paulus bezeugte Worte Jesu. Er führt 1 Cor. 7, 10 f. das Gebot des Herrn an, welches er von seiner eigenen christlichen Beurtheilung ausdrücklich unterscheidet: *γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι* [1]). Eine Aussage Jesu des gleichen Sinnes ist uns sowohl durch die Matthäuslogia (§ 2d. Mt. 5, 32. Lc. 16, 18), als auch durch das Marcusevangelium (10, 5 ff.) überliefert. Ferner sagt Paulus 1 Cor. 9, 14: *ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.* Eine solche Aeusserung Jesu ist uns in der Aussendungsrede Jesu an seine Jünger, wie sie in den Matthäuslogia aufgezeichnet ist, aufbewahrt worden (§ 7c. Mt. 10, 10b. Lc. 10, 7). Sodann berichtet Paulus 1 Cor. 11, 23—25 über die Einsetzung des Abendmahles durch Jesus mit Anführung seiner stiftenden Worte. Derselbe Vorgang ist uns durch Marcus (14, 22 ff.) überliefert. Ich darf wohl die beiden parallelen Berichte zum Vergleiche hier neben einander stellen.

[1]) Die Worte V. 11a: *ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω* sind als parenthetische Zwischenbemerkung des Apostels aufzufassen.

Mc. 14, 22—24.	1 Cor. 11, 23—25.
Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	*Ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

Neben den unbedeutenderen Abweichungen, dass Mc. nur das Blut als das zu Gunsten Vieler vergossene bezeichnet, während Paulus schon bei dem Leibe den analogen Zusatz macht, und dass die Bezeichnung des Kelches als Bundesopferblutes in verschiedener Form gegeben wird, liegt die wichtigere Verschiedenheit vor, dass an Stelle der Aufforderung zum gegenwärtigen Geniessen, durch welche Mc. die Beurtheilung der eigenthümlichen Bedeutung der dargebotenen Speisen eingeleitet sein lässt, Paulus eine doppelte Aufforderung zur späteren Wiederholung dieses Mahles als Erinnerungsmahles jenen die Bedeutung der Speisen erklärenden Worte folgen lässt. Im Zusammenhange der paulinischen Erörterung liegt auf dieser Aufforderung Jesu ein besonderer Ton, weil es dem Apostel darauf ankommt, die Bedeutung der wiederholten Abendmahlsfeier darzulegen. Deshalb wird man annehmen dürfen, dass Paulus von der Authentie dieser Aufforderung Jesu völlig überzeugt war. Hier ist also der Bericht des Paulus als bedeutsame Ergänzung des Marcusberichtes zu betrachten.

Es ist interessant, dass für alle diese von Paulus im ersten Corintherbriefe angeführten Aeusserungen Jesu uns Parallelen in den evangelischen Berichten überliefert sind. Wir haben durchaus keinen Anlass, hier ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss der evangelischen Berichte von Paulus oder umgekehrt anzunehmen; wir brauchen aber auch nicht zu vermuthen, dass eine einheitliche, bestimmt formulirte, mündliche

Ueberlieferung der Urapostel die gemeinsame Quelle für Paulus und die evangelischen Berichte gewesen sei; sondern wir dürfen einfach sagen, dass solche charakteristische Aussprüche Jesu von verschiedenen Seiten selbständig aufbewahrt und aufgezeichnet werden konnten. Das Zusammentreffen des Paulus mit dem Marcusevangelium und den Matthäuslogia steht in Analogie zu dem Zusammentreffen dieser beiden evangelischen Quellenschriften mit einander oder mit der johanneischen Quelle in der Bezeugung einzelner bedeutsamer Worte Jesu, und bestätigt uns die Richtigkeit unserer früheren Beurtheilung, dass wir jene Erscheinungen innerhalb der evangelischen Berichte nicht aus einem literarischen Abhängigkeitsverhältnisse zu erklären brauchen.

Ich halte es für sicher, dass Paulus an der Stelle 1 Thess. 4, 15, wo er ἐν λόγῳ κυρίου sagt, dass die bis zur Parusie des Herrn auf Erden übrig gelassenen Lebenden den entschlafenen Christen nicht vorankommen würden, ebenfalls auf die geschichtliche Lehrmittheilung Jesu Bezug nimmt. Das zeitliche Nichtzurückbleiben der Entschlafenen bei der Parusie kommt für Paulus offenbar in Betracht als äussere Darstellung dessen, dass für diese Entschlafenen der irdische Tod schlechterdings keine Beeinträchtigung ihres himmlischen Heilsgewinnes bedingt. Dieser gleiche Gedanke kommt auch zum Ausdrucke in dem von allen drei evangelischen Hauptquellen uns bezeugten Ausspruche Jesu, dass wer seine ψυχή zu retten suche, sie verlieren werde und wer sie verliere, sie retten werde (Mc. 8, 35; Log. § 17 b. Mt. 10, 39. Lc. 17, 33; Joh. 12, 25): der irdische Tod soll von den Jüngern Jesu nicht als eigentlicher Lebensverlust, sondern vielmehr als Mittel zum Gewinne des wahren, heilvollen Lebens beurtheilt werden. Ich meine nun zwar nicht, dass Paulus an unserer Stelle des Thessalonicherbriefes eben diesen bestimmten Ausspruch Jesu, sondern vielmehr, dass er die diesem Ausspruche zu Grunde liegende Anschauung Jesu, welche derselbe in verschiedenster Form zum Ausdrucke gebracht haben wird (vgl. Joh. 11, 25 f.), im Sinne gehabt hat. Die einleitende Formel: τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου scheint mir zu dieser Auffassung am Besten zu stimmen.

In der Apostelgeschichte (20, 35) wird uns mitgetheilt, dass Paulus am Schlusse der in Milet vor den ephesinischen Pres-

bytern gehaltenen Abschiedsrede seine Ermahnung, sich arbeitend der Schwachen anzunehmen, begründet habe durch Erinnerung an das Wort Jesu: *μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.* Wenn man annimmt, dass diese Rede des Paulus in Milet mit zu dem sogenannten Wirberichte gehört, welchen der Verfasser der Apostelgeschichte im zweiten Theile seines Werkes verwerthet hat, und dass dieser Wirbericht wieder auf Augen- und Ohrenzeugenschaft beruht[1]), so wird man auch urtheilen, dass jener Ausspruch Jesu uns wirklich indirect durch Paulus überliefert ist. Paulus selbst aber wird ihn aus guter Quelle gehabt haben. Aber auch wenn man die wesentlich authentische Ueberlieferung der milesischen Rede in der Apostelgeschichte nicht anerkennt, hat man doch keinen Grund, die gute Ueberlieferung jenes Ausspruches Jesu, welcher trefflichst zu der uns sonst (z. B. Mc. 10, 42 ff.) bezeugten Anschauungsweise Jesu stimmt, zu beanstanden.

Von den ausserhalb des Neuen Testaments überlieferten Aussprüchen Jesu aber werden wir kaum irgendwelchen Gebrauch machen dürfen[2]). Die Möglichkeit, dass in der mündlichen Ueberlieferung der nachapostolischen Zeit manche echte Worte Jesu lange festgehalten wurden, welche in unseren Evangelien nicht aufgezeichnet sind, ist natürlich nicht zu bestreiten; aber wir dürfen aus dieser Möglichkeit keine günstigen Schlüsse ziehen für die uns als solche Worte Jesu überlieferten Aussprüche. Theils sind dieselben, z. B. die aus dem Hebräerevangelium stammenden, so apokrypher Herkunft und so seltsamen Inhalts, dass sie sich ohne Weiteres als unecht documentiren, theils muthen sie uns nur deshalb als authentisch an, weil sie Reminiscenzen an Worte Jesu aus unseren Evangelien enthalten, theils sind sie so zusammenhanglos überliefert, dass wir ihre ursprüngliche Bedeutung nicht erkennen und deshalb auch ihren Werth nicht beurtheilen können. Letzteres gilt z. B. von dem am Meisten und Besten bezeugten dieser Aussprüche: *γίνεσθε*

[1]) Vgl. meine Bearbeitung des Meyer'schen Kommentares zur Apostelgeschichte, 5. Aufl. 1880, S. 422 ff.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung bei Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti, edit. 2, Hamburgi 1719, pag. 321 ss.

τραπεζῖται δόκιμοι[1]). Die Vermuthung, dass dieser Ausspruch einem Gedankenzusammenhange angehört habe, wie dem von Lucas in Cap. 16, 1—12 nach den Logia (§ 26) aufbewahrten[2]), dass also die bildliche Aufforderung dahin zu deuten sei, man solle die irdischen Güter als ein Mittel betrachten, um die Güter des Gottesreiches zu gewinnen, man solle die einen hingeben, um die anderen gegen sie einzutauschen, ist zwar sehr ansprechend, aber doch nicht so sicher, dass wir den Spruch in diesem Sinne mit als einen Beitrag zur genaueren Feststellung unserer Kenntniss von der geschichtlichen Lehre Jesu betrachten und verwerthen dürften.

[1]) S. die Citirungen dieses Ausspruches bei Fabricius l. l. pag. 330 ss.

[2]) Vgl. Ad. Harnack in der Zeitschrift für Kirchengeschichte IV, S. 485.

Verzeichniss der besprochenen Stellen.

Matthäusevangelium.

	Seitenzahl.
1, 1—2, 23	209.
3, 7—10	50 f.
3, 11 f.	51. 324.
3, 14 f.	5. 210. 333.
3, 16	324.
3, 17	5. 333.
4, 1—11	210 f.
4, 12	166.
5, 1—12	52 ff.
5, 13	57. 124 f.
5, 14	57. 174 f.
5, 15 f.	57.
5, 17—20	57 ff. 294.
5, 21—24	58 f.
5, 25 f.	59. 127.
5, 27—32	59 f. 201. 343.
5, 33—48	60 ff.
6, 1—6	64 f.
6, 7—15	65. 97 f.
6, 16—18	65.
6, 19—34	65.
6, 19—21	118.
6, 22 f.	104 ff.
6, 24	149.
6, 25—34	116 f.
7, 1—5	65 f. 199.
7, 6	66. 175.
7, 7—11	66. 99.
7, 12	61 f.
7, 15—21	67 ff.
7, 22 f.	67. 69. 131.
7, 24—28	69 f.
8, 1—4	7.
8, 5—13	70 ff. 326 f.
8, 11 f.	71 f. 131 f.
8, 16	43.
8, 19—22	83.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

	Seitenzahl.
9, 27	5. 333.
9, 27—31	7. 72 f. 176. 317.
9, 32—34	100.
9, 37 f.	84 f.
10, 1	85.
10, 5 f.	85 f.
10, 7—14	86 ff.
10, 15	89.
10, 16	85 f.
10, 17—23	85.
10, 24 f.	112 f. 297.
10, 26—31	113. 199.
10, 32 f.	114. 187.
10, 34—36	123. 291.
10, 37—39	123 f. 200. 296. 345.
10, 40 f.	90. 187.
11, 1	70.
11, 2—6	72 f. 291. 313.
11, 7—15	74 f. 76. 313.
11, 16—19	77. 78 f.
11, 17	301.
11, 20—24	89 f.
11, 25—30	91 f. 290.
12, 5—7	177 f. 295.
12, 9—11	137 f.
12, 12	127. 138.
12, 15	43.
12, 16—21	6 f.
12, 22—24	6. 100. 333.
12, 25—27	101 f. 193 f.
12, 28	101 f. 194. 291.
12, 29—31	101 f. 194.
12, 32	114.
12, 33—37	68. 101 f. 194.
12, 38—42	103 f. 318.
12, 43—45	101. 103. 104.
13, 16 f.	93.
13, 24—30	178 f.
13, 31—33	129 f. 196 f.
13, 36—43	179. 336.
13, 44—46	180.
13, 47—50	179. 336.
13, 52	180.

	Seitenzahl.
13, 53	70.
13, 57	325 f.
14, 21	42.
14, 28—30	211.
14, 33	6. 8. 333. 334.
15, 13 f.	67 f.
15, 22	6. 333.
15, 29—31	334.
15, 38	42.
16, 2 f.	126 f.
16, 16—28	8.
16, 17—19	180 f. 324.
17, 20	157 f. 202.
17, 24—27	181.
18, 6—9	154.
18, 10	154 f.
18, 12—14	140 f. 154 f.
18, 15—18	155 f.
18, 19 f.	155. 182.
18, 21—35	156 f.
19, 1	70.
19, 9	60.
19, 10—12	182 f.
19, 28	173.
20, 1—16	183 ff. 199.
20, 29—34	176.
21, 14	334.
21, 15 f.	169 f.
21, 28—32	76 ff.
21, 44	171.
22, 1—14	132 ff.
22, 35	96.
23, 1—12	106. 185 f.
23, 4	106. 107. 109. 185 f.
23, 12	186. 200.
23, 13—22	109 f.
23, 23 f.	107 f.
23, 25 f.	106 f.
23, 27 f.	108.
23, 29—36	110 ff.
23, 37—39	112. 135 f. 321.
24, 26 f.	160.
24, 28	162.
24, 37—41	161 f.

	Seitenzahl.
24, 43 f.	119.
24, 45—51	119. 120 f.
25, 1—12	119. 121 f.
25, 14—30	145 ff. 336.
25, 29	199.
25, 31—46	186 ff.
25, 40	296.
26, 1	70.
26, 6—13	329.
26, 21—25	330 f.
26, 52—54	212. 331.
26, 74	331.
27, 3—10	212.
27, 11	331.
27, 19	212.
27, 24 f.	212.
27, 51—53	212.
27, 62—66	212.
28, 9—20	212.

Marcusevangelium.

1, 1—13	22. 41. 313.
1, 2	74 f.
1, 7 f.	3. 301. 324.
1, 10 f.	3. 313. 324.
1, 14—39	22. 24. 32. 36. 40.
1, 22	295.
1, 24 f.	4. 316.
1, 27	4.
1, 29	321 f.
1, 34	4. 43. 316.
1, 38 f.	33.
1, 40—45	7. 24. 32. 36. 72. 317.
2, 1—3, 6	22. 23 ff. 26 f. 34. 36.
2, 11 f.	327.
2, 15	40.
2, 21 f.	167 f.
2, 25 f.	295.
3, 6	26.
3, 7—8, 30	22.
3, 7—12	24 f. 32 f. 36.
3, 10	43.

	Seitenzahl.
3, 11 f.	4. 6 f. 316.
3, 13—19a	33 f. 36.
3, 19b—21	4. 24. 32. 36. 286.
3, 22—30	32. 33. 36. 193 f.
3, 31—35	195. 286.
4, 1—34	30 ff. 36.
4, 1	24.
4, 3	41.
4, 10—12	24. 32 f.
4, 21—23	198 f.
4, 24	66. 198 f.
4, 25	198 f.
4, 26—29	178.
4, 30—32	196 f.
4, 35—41	41.
4, 41	4.
5, 7 f.	4. 316.
5, 21—43	41. 72. 317.
6, 1—6a	4. 34. 36. 204 f.
6, 4	325 f.
6, 6b—13	33 f. 36. 196.
6, 14—16	4. 27.
6, 17—29	27.
6, 30—33	41.
6, 34—44	41. 318. 328 f.
6, 45—52	329.
6, 53—56	34. 43.
7, 1—23	34 f. 36.
7, 3 f.	40.
7, 24—30	34. 36. 72.
7, 31—37	34. 36. 317.
8, 1—9	42.
8, 10—13	34. 36. 318.
8, 22—26	34 36. 72. 317.
8, 27—30	4. 34. 36. 316.
8, 31—10, 45	4. 22. 27 ff. 36.
8, 34 f.	200. 296. 345.
8, 38	187. 200.
9, 2—29	22. 28. 41.
9, 35	201.
9, 37	201. 296.

Seitenzahl.

9, 41 187.
9, 42 201.
9, 43 291.
9, 45 291.
9, 47 201. 291.
9, 50 202.
10, 1—12 . 22. 28. 35. 36. 295.
10, 11 201.
10, 12 40.
10, 17 291.
10, 23 291.
10, 31 183 f. 199.
10, 43 f. 201.
10, 46—12, 12 . . 22 f. 36.
10, 46—52 4.
11, 1—10 5.
11, 9 f. 330.
11, 12—14 42.
11, 18 5.
11, 20—23 . . . 42. 201.
11, 25 201.
11, 27—33 . . . 291. 313.
12, 1—12 41. 291.
12, 7 40.
12, 12 5. 25. 27.
12, 13—13, 37 . . 23. 25.
12, 13—37 . . . 26 f. 36.
12, 26 f. 295.
12, 38—40 . . . 28 f. 36.
12, 41—44 . 28 f. 36. 41.
13, 1—37 . 10 ff. 28 f. 36.
13, 10 10. 40 f.
14, 1—16, 8 . . . 23. 36.
14, 1 f. 5. 25. 27.
14, 3—9 329.
14, 18—20 330 f.
14, 22—24 343 f.
14, 29—31 280.
14, 42 281. 331.
14, 47 331.
14, 54 331.
14, 58 286.
14, 61 f. 5.

Seitenzahl.

14, 65 331.
14, 66—72 331
15, 2 331.
15, 9 331.
15, 39 5.
16, 1—8 212.

Lucasevangelium.

1, 1—4 207.
1, 5—2, 52 209.
3, 7—17 . . . 50 ff. 210.
3, 16 324.
3, 21 f. 333.
4, 1—13 210 f.
4, 16—30 . 165 ff. 204 f. 291.
4, 24 325 f.
4, 40 43.
5, 1—11 211.
5, 39 167 f.
6, 19 43.
6, 20—8, 3 46.
6, 20—26 52 ff.
6, 27—31 60 ff.
6, 32—36 62 f.
6, 37 f. 65. 199.
6, 39 66. 67.
6, 40 66. 112 f.
6, 41 f. 65 f.
6, 43 f. 68.
6, 45 68. 101.
6, 46—49 69 f.
7, 1 70.
7, 2—10 . . 70 ff. 326 f.
7, 11—17 . . 72 f. 334.
7, 18—23 . 73. 291. 313.
7, 21 . . . 73. 334. 335.
7, 24—28 . 74 f. 76. 313.
7, 29 f. 76 ff.
7, 31—35 . . . 77. 78 f.
7, 32 301.
7, 36—50 . . 79 ff. 330.
8, 1—3 81 f.
9, 1—6 84.

	Seitenzahl.
9, 51—18, 14	46. 81 f.
9, 51—62	82 ff.
10, 1—11	84 ff.
10, 12—16	89 f. 187. 296.
10, 17—20	90 f.
10, 21 f.	91 f. 290.
10, 23 f.	93.
10, 25—37	41. 93 ff.
10, 38—42	96. 286 f. 322. 329 f.
11, 1—4	65. 97 f.
11, 5—13	67. 98 f.
11, 14—16	100. 318.
11, 17—23	101 f. 193 f. 291.
11, 19	318.
11, 24—26	101. 104.
11, 27 f.	102. 195.
11, 29—32	103 f. 318.
11, 33	106.
11, 34—36	104 ff.
11, 37 f.	104 f.
11, 39—54	106 ff.
12, 1—7	112 f. 199.
12, 8—12	114 f.
12, 10	194.
12, 13—21	115.
12, 22—34	65. 116 ff.
12, 35—46	118 ff.
12, 47 f.	121. 148 f.
12, 49—53	122 f. 291.
12, 54 f.	125 ff.
12, 57—59	59. 125 ff.
13, 1—5	125 f.
13, 6—9	43. 126.
13, 10—17	127 f. 138. 335.
13, 18—21	129 f. 196 f.
13, 22—24	130.
13, 25	121. 131.
13, 26 f.	67. 131.
13, 28—30	72. 131 f. 199.
13, 31—33	135 f.
13, 34 f.	112. 135 f. 190. 286. 321.
14, 1—6	136 ff.

	Seitenzahl.
14, 7—11	139. 200. 336.
14, 12—14	140.
14, 15—24	132 f. 336.
14, 25—27	123 f. 200.
14, 28—33	124.
14, 34 f.	57. 124 f. 202.
15, 1—3	140 f.
15, 4—7	140 f. 154 f.
15, 8—10	140 f.
15, 11—32	142 f.
16, 1—9	143 ff.
16, 10—12	148.
16, 13	149.
16, 14	150. 152.
16, 15	150 ff.
16, 16	75. 150 f.
16, 17	57. 150 f.
16, 18	60, 150 f. 201. 343.
16, 19—31	152 f.
17, 1 f.	154. 201.
17, 3 f.	155 f.
17, 5 f.	42. 157 f. 202.
17, 7—10	158.
17, 11—19	158 f.
17, 20 f.	159 f. 291.
17, 22—32	160 f.
17, 33	124. 161. 296. 345.
17, 34—37	161 f.
18, 1—8	163 f.
18, 9—14	150 ff. 200.
19, 1—10	168 f.
19, 11—27	145 ff. 164 f.
19, 37—40	169 f. 330.
19, 41—44	170 f. 190. 286. 321.
20, 18	171.
21, 34—36	162 f.
22, 14—17	171 f. 287.
22, 18—25	173.
22, 26 f.	172 f. 287.
22, 28—32	173 f.
22, 33 f.	174. 281. 331.
22, 35	84. 174.
22, 36—38	174.

Seitenzahl.

22, 50 331.
22, 58 331.
23, 2 213.
23, 3 f. 331.
23, 4—16 213.
23, 27—31 213.
23, 34 213.
23, 39—43 213.
23, 46 213.
24, 13—53 214.
24, 36—43 331 f.

Johannesevangelium.

1, 1—5 . . 259 f. 306 ff.
1, 6—8 . . 259. 312. 338.
1, 9—11 260.
1, 12 f. . . 260. 290. 299.
1, 14 . 219 ff. 242 f. 260. 299. 300. 304. 306 ff. 317.
1, 15 219 ff. 259. 290. 312.
1, 16—18 219 ff. 260. 300. 304. 306 ff.
1, 19—28 . 260. 267, 312. 324. 337. 338.
1, 29—34 . 260. 312. 324. 337.
1, 35—41 . 260. 283. 312. 316. 320.
1, 42 f. . 260. 317. 324 f.
1, 44—52 . 260. 283. 312. 316. 317.
1, 45 321.
2, 1—12 . . 261. 270 283. 317. 322.
2, 13—17 . . 261. 284.
2, 18—22 251 f. 255. 256. 261. 277. 283. 286. 306. 318. 334. 335.
2, 23—4, 54 . . 261. 283.
2, 23—25 . 261. 263. 268. 273. 325. 340.
3, 1 f. 261.
3, 3—8 . . 253. 261. 291. 299.

Seitenzahl.

3, 9—13 . . . 261. 284.
3, 14 254.
3, 14—21 253. 261. 278 f. 284. 291.
3, 21 300.
3, 22—26 261 f.
3, 24 325.
3, 27—36 261 ff. 312. 338.
4, 1—3 261 f.
4, 4—14 263 ff.
4, 15—18 265 f. 317. 334. 335.
4, 19—30 . . 265 f. 316.
4, 24 308.
4, 31—38 265 f. 284. 302. 306.
4, 39—42 . 266. 316. 335.
4, 43—45 266. 325 f. 340.
4, 46—54 . . 266. 326 f.
5, 1—16 . . 266 f. 327 f. 335.
5, 17 266 f. 295.
5, 17—27 . 225 f. 248 ff. 266 f. 291.
5, 28 f. . . 248 ff. 267. 334. 336.
5, 30 250 f.
5, 31—35 . 230. 267. 301. 315.
5, 36 . . . 226. 230. 239.
5, 37—47 . 226 f. 230 f. 266 f.
5, 38 307.
6, 1—13 . . 227. 267. 317. 328 f. 335 f.
6, 14 f. 227. 267. 316. 329.
6, 16—25 . 227. 267. 329.
6, 26 . . 224 f. 227. 242. 244. 267. 319.
6, 27—40 224 ff. 239. 245. 252. 253. 318.
6, 36 224 ff.
6, 39 f. . . 267. 279. 336.
6, 41—50 . . 227 f. 245.

	Seitenzahl.
6, 44	267. 279. 336.
6, 45	295.
6, 51—58	239. 245 ff. 299.
6, 54	267. 279. 336.
6, 59	268.
6, 60 f.	245.
6, 62	244 ff. 290. 334.
6, 63	240. 245 ff. 299. 308.
6, 64	268. 279. 339.
6, 66—69	246 f.
6, 70 f.	268. 279. 339.
7, 1—14	268 ff. 286.
7, 15—24	228 ff. 266. 270 f. 283. 295.
7, 18	300 f.
7, 22 f.	306.
7, 25—27	235. 271.
7, 28 f.	233 ff. 271.
7, 30	271. 340.
7, 31 f.	271. 337.
7, 33 f.	233 ff. 271. 285.
7, 35 f.	271.
7, 37 f.	233 ff. 252 f. 271.
7, 39	252 f. 271. 277. 334.
7, 40—42	235.
7, 44	271. 340.
7, 45—52	233. 271. 337.
7, 53—8, 11	216. 232.
8, 12—19	232 ff. 271.
8, 15	299.
8, 16	301.
8, 20	271. 340.
8, 21—29	234 f. 240.
8, 26	301.
8, 28	240. 254.
8, 30 f.	271 f. 334 f.
8, 31—59	234. 240. 271 f.
8, 32	240. 300.
8, 40	240. 300.
8, 44—46	300.
9, 1—3	274.
9, 4 f.	273 f. 285.
9, 6—34	274. 337.
9, 35—38	274. 316.
9, 39—41	273 f. 285. 306.
10, 1—18	273. 285.
10, 19—21	274.
10, 22—31	273.
10, 25	239.
10, 32—38	239. 273. 295.
10, 39	274. 340.
10, 40—42	274. 338 f.
11, 1 f.	322. 329 f.
11, 1—7	274 f. 317.
11, 8—10	274 f. 306.
11, 11—16	274 f.
11, 17—46	276 f. 287.
11, 47—53	277. 337. 340.
11, 54—57	277.
12, 1—8	277. 329 f.
12, 9—11	277.
12, 12—19	277. 330. 337.
12, 20—22	278.
12, 23—26	278. 296. 306. 345.
12, 27—31	278.
12, 32 f.	254. 256. 277. 334.
12, 34—36	236. 278. 285.
12, 36—43	236 f. 278. 337.
12, 41	290.
12, 42 f.	273.
12, 44 - 50	236 f. 278 f. 291.
13, 1—10	279 f. 287.
13, 11	279. 339.
13, 12—20	221 ff. 279 f. 296. 339.
13, 21 30	279 f. 330 f. 339 f.
13, 23	320.
13, 31—36	279 f. 285.
13, 37 f.	280 f. 331.
14, 1 - 31	279 ff.
14, 6	301.
14, 10 f.	239. 240.
14, 17	301.
14, 24	307.
14, 31	281. 331.
15, 1—27	279 ff.
15, 6	302.
15, 8	302.

	Seitenzahl.		Seitenzahl.
15, 15	303.	18, 35—38	281 f. 301. 315.
15, 20	296.	18, 38 f.	331.
15, 24	239.	19, 1—42	281 f.
15, 26	301.	19, 4	331.
16, 1—33	279 ff.	19, 6	331.
16, 13	281. 301.	19, 9—11	281 f.
17, 1—26	279 ff.	19, 25—27	322.
17, 2	300.	19, 35	222 f.
17, 4 f.	302.	20, 1—31	281 f.
17, 6	307.	20, 2—8	320.
17, 7 f.	240.	20, 19 f.	332.
17, 12	255.	20, 30 f.	238. 243. 319. 336.
17, 14	303. 307.	21, 1—25	216. 320.
17, 14—16	290.	21, 3—8	211 f.
17, 17	300. 307.	21, 7	320.
17, 18	302.	21, 20	320.
17, 21—23	290.	21, 23	320.
18, 1—40	281 f.	21, 24	304. 342.
18, 4—8	340.		
18, 9	255. 277.	1 Cor. 7, 10 f.	343.
18, 10 f.	331.	1 Cor. 9, 14	343.
18, 17 f.	331. 340.	1 Cor. 11, 23—25	343 f.
18, 22	331.	1 Thess. 4, 15	345.
18, 25—27	331.	Apostelgesch. 20, 35	345 f.
18, 33	331.		

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Soeben ist erschienen:

Cyprian von Karthago
und
die Verfassung der Kirche.

Eine kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Untersuchung
von
Lic. Otto Ritschl,
Privatdocent der Theologie an der Universität Halle-Wittenberg.

17 Bog. gr. 8. Preis 5 M. 60 Pf.

Prof. Zoepffel sagt am Anfang einer sehr eingehenden Besprechung d. Buches (Theol. Lit. Ztg. 1885. No. 13 u. 14): „In vorlieg. Schrift wird sich der Forscher mit zunehmendem Interesse u. steigender Befriedigung vertiefen. Die Resultate derselben werden das Unternehmen des Verf. rechtfertigen, trotz der verschied., Cyprian behandelnden Monographien denselben nochmals z. Gegenstand d. Untersuchung zu machen".

Das
alte Testament bei Johannes.

Ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften.
Von
Lic. A. H. Franke,
Professor der Theologie in Kiel.

V, 316 S. gr. 8. Preis 6 Mk.

Aus „**Neue evangelische Kirchenzeitung**" 1885 Nr. 7: Einen sehr beachtenswerthen „Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften" bildet die Schrift von Professor A. H. Franke in Halle: „Das alte Testament bei Johannes". Die zwiefache Annahme, dass der Verfasser des vierten Evangeliums von entschiedenem Antijudaismus erfüllt sei, und dass das von ihm im Evangelium und den Briefen verkündigte Christenthum eine von allen, auch dem paulinischen Evangelium noch anhaftenden, alttestamentlichen Schlacken freie, neue Entwicklungsstufe darstelle, spielt in den Verhandlungen über die Johanneische Frage eine wichtige Rolle und ist von eingreifender, hervorragender Bedeutung für sie. Der Verfasser führt in der vorliegenden Schrift den Nachweis, dass beide Annahmen vor einer gründlichen Untersuchung nicht bestehen können, indem er zuerst die Stellung des Johannes zum alten Bunde und zwar zum Volk, zur Offenbarung und zur Schrift des alten Bundes prüft, sodann die alttestamentlichen Grundlagen des johanneischen Lehrbegriffs aufzeigt und endlich über die Art, wie Johannes das alttestamentliche Schriftwort anführt und verwendet, Rechenschaft giebt. „Keiner der neutestamentlichen Schriftsteller", das ist das Ergebniss der Untersuchung, „hat die Auseinandersetzung mit der jüdischen Vergangenheit der Kirche klarer und vollständiger vollzogen, keiner aber auch den idealen Gehalt des alten Testaments für Jo- in Christo erschienene Neue voller und freier nutzbar gemacht, als das hannes". Professor Franke hat hierfür mit einer bisher nicht vorhandenen Vollständigkeit und Gründlichkeit den (von anfechtbaren Einzelheiten abgesehen) überzeugenden Beweis geliefert. Die johanneische und die biblisch-theologische Literatur überhaupt hat durch sein Buch eine wesentliche Bereicherung erfahren und darum sind wir ihm für seine treffliche Leistung zu warmem Dank verpflichtet.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen:

Die christliche Lehre
von der
menschlichen Vollkommenheit
untersucht von
Prof. Dr. H. H. Wendt in Heidelberg.
15 Bog. gr. 8. 1882. Preis 4 M.

Alttestamentliche Theologie.
Die Offenbarungs-Religion
auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe,
dargestellt
von
Prof. Dr. Hermann Schultz in Göttingen.
3. unveränderte Aufl. 53 Bog. gr. 8. 1884. Preis 15 Mark.

Textgemäße Predigt-Entwürfe
über die evangel. und epistolischen Pericopen, sowie über zwei Jahrgänge freier Texte,
mit Berücksichtigung der kleinen und der pericopenlosen Fest= und Feiertage
in drei Theilen.
Ein Beitrag zur populären Predigt
von
J. Heinr. Schultze.

1. Theil: die evangelischen Pericopen. 10 Bog. gr. 8. 1883. 2. Aufl. 2 Mk.
2. Theil: die epistolischen Pericopen. 10 Bog. gr. 8. 1883. 2. Aufl. 2 Mk.
3. Theil: freie evangelische und epistolische Texte. 15 Bog. 1884. 2. Aufl. 3 Mk.

Diese Predigt=Entwürfe haben bis in die neueste Zeit in fast allen theologischen Blättern so unbedingte Anerkennung gefunden, daß sich die Verlagshandlung wohl erlauben darf, dieselben jedem Geistlichen als treuen Rathgeber zu empfehlen.

Soeben erscheint:

Katechetisch entwickelnde Auslegung der
fünf Hauptstücke
des kleinen Katechismus Luthers.
Von
Pastor E. Danckwerts.
18 Bogen. gr. 8.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

L. & W. Metzger
Buchbinderei / Papierwaren
MÜNCHEN 2

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Wendt, Hans Hinrich,

Die Lehre Jesu

Bd.: 1

Göttingen 1886

Exeg. 1182 hb-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604842-5